

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

**DOTTORATO DI RICERCA IN
STORIA - STUDI RELIGIOSI: SCIENZE SOCIALI E
STUDI STORICI SULLE RELIGIONI**

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di Afferenza: 11/A5

Settore Scientifico Disciplinare: M-DEA/01

**FORME DI APPARTENENZA, FORME DI RESISTENZA:
ORIZZONTI E SOCIETÀ DELLA
PROVINCIA TURCA DI İĞDIR**

Presentata da Giacomo Golinelli

**Coordinatore Dottorato
Prof.ssa Cristiana Facchini**

**Relatore
Prof.ssa Adriana Destro**

Esame Finale Anno 2013

INDICE

INTRODUZIONE

<i>La Turchia, Iğdır, il Caucaso</i>	9
<i>L'esperienza, l'interpretazione e il contesto</i>	11
<i>L'interlocutore, l'informazione e la ricezione</i>	15
<i>Del turco locale e del turco globale: limiti, confini, frontiere</i>	21
<i>La struttura del testo (con una nota sulla traduzione dei termini turchi)</i>	26

PARTE PRIMA

SCRITTURA E RAPPRESENTAZIONE

DUE SECOLI DI DESCRIZIONI EUROPEE DELL'ALTOPIANO DELL'ARASSE

CAP. 1

ROBERT PORTER: DALLA RUSSIA ALLA PERSIA E RITORNO

<i>Viaggiatori di professione e percorsi prestabiliti</i>	33
<i>Una vasta pianura, popolata da innumerevoli villaggi</i>	37
<i>I selvaggi e la montagna, ovvero le immagini del remoto e del lontano</i>	43
<i>Migrazioni, diaspora e una frontiera tra i confini</i>	45
<i>Il resoconto del viaggio di Porter nell'Altopiano e nei dintorni</i>	51

CAP. 2

ALESSANDRO DE BIANCHI: LE PROVINCE ORIENTALI OTTOMANE

<i>Soldati di ventura, diari di viaggio e guide per turisti</i>	55
<i>Le sentinelle cosacche e le chiesuole disposte come stazioni</i>	58
<i>Dal chilometro all'ora</i>	63
<i>Migrazioni armene e curde</i>	66
<i>Ordine e controllo al di là del confine e al di là della legge</i>	70
<i>Il resoconto del viaggio di De Bianchi nell'Altopiano e nei dintorni</i>	75

CAP. 3

MARK SYKES: UN TURISTA TRA LA SIRIA E IL CAUCASO

<i>Il turismo di massa e le nuove frontiere dell'esotismo</i>	79
<i>Una strada malagevole per raggiungere Iğdır</i>	85
<i>"Civilizzazione!"</i>	89
<i>Strategie del potere nazionale: la burocratizzazione del confine</i>	92
<i>Le luci la notte e la quarantena di Iğdır</i>	95
<i>Il resoconto del viaggio di Sykes nell'Altopiano e nei dintorni</i>	99

CAP. 4

FOTOGRAFIE E DISEGNI: REALTÀ E RAPPRESENTAZIONE

<i>Paesaggi e carovane: le fotografie di Sykes</i>	103
<i>"Draw only what you see": i disegni di Porter</i>	104

<i>Un patto sulla realtà e la sua rappresentazione</i>	106
--	-----

CAP. 5

INSEGNANTI, GIORNALISTI E GEOGRAFI: IL NOVECENTO

<i>Hester Donaldson Jenkins: nazionalismi e stereotipi etnici</i>	109
<i>Melville Chater: le strade ferrate, la guerra mondiale e la fine dell'esotismo</i>	116
<i>Melville Chater: verso un futuro alquanto differente dal passato recente</i>	122
<i>J. H. M. Cornwall: nuovi confini per nuovi poteri e viceversa</i>	127

PARTE SECONDA

CRONACHE ETNOGRAFICHE

LA TURCHIA, L'ALTOPIANO, IĞDIR E ORTAKÖY OGGI

CAP. 6

VIAGGI E ITINERARI VERSO IĞDIR

<i>L'avanscoperta</i>	133
<i>Agosto 2010: Malatya - Iğdır</i>	140
<i>Autostazioni dell'est: i gruppi Nurcu, le Işık Evleri</i>	144
<i>Province orientali: itinerari e controlli</i>	148

CAP. 7

IĞDIR, ORTAKÖY

<i>Iğdır, la città</i>	153
<i>Ortaköy, il paese</i>	158
<i>La scuola e la ricerca della casa in paese</i>	162
<i>Faruk e Savaş</i>	166
<i>La ricerca della casa in città</i>	168
<i>La famiglia Karaşoğlu</i>	171
<i>Ortaköy: la casa e Savaş</i>	172
<i>Ramazan Bayramı: la fuga di Temel a Iğdır</i>	174
<i>Prima visita all'Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi</i>	176
<i>Ramazan Bayramı presso la famiglia Karaşoğlu</i>	178
<i>Ortaköy: il restauro della scuola e Reşat</i>	182
<i>La ricerca della casa: l'aşiret di Savaş</i>	186
<i>La ricerca della casa: la città disegnata da Bekir</i>	190
<i>La ricerca della casa: kan çekiyor</i>	191
<i>Ortaköy: il fronte del paese</i>	194
<i>L'ultima sera, Savaş e Sarkan</i>	195

CAP. 8

DURANTE L'INVERNO

<i>Marzo 2011: un'altra strada per Iğdır</i>	199
<i>La scomparsa di Savaş</i>	201
<i>Alp, Baran e il nuovo appartamento</i>	203

<i>Ortaköy: l'arrivo di Zeynep</i>	208
<i>Serdar e il riscaldamento della scuola</i>	210
<i>Il test del QI e la pulizia della scuola</i>	214
<i>L'itinerario del dolmuş</i>	217
<i>La forma di Ortaköy</i>	219

CAP. 9

ORTAKÖY, İĞDIR

<i>Sabah Ezanı</i>	225
<i>Mert l'elettricista, Murat l'olandese e Mustafa con la giacca di pelle</i>	225
<i>L'Andımız, inizia la scuola</i>	229
<i>Ahmet e il discorso sulla religione</i>	232
<i>Faruk al caffè verde</i>	238
<i>Öğle Ezanı</i>	241
<i>La vita pubblica delle donne di Ortaköy</i>	242
<i>Il bakkal di Yunus</i>	244
<i>L'invito a pranzo da Faruk</i>	246
<i>İğdir: la piazza centrale e il funerale</i>	249
<i>İkindi Ezanı</i>	254
<i>La Gezici Kütüphane di Yaşar</i>	255
<i>Errori, distanze, spie e complotti</i>	257
<i>Le donne di Reşat</i>	262
<i>İğdir: "horoz dövüşü", il combattimento di galli</i>	264
<i>İğdir: seconda visita all'İğdir Soykırım Anıt-Müzesi e il rus pazarı</i>	271
<i>İğdir: il comizio</i>	276
<i>Akşam Ezanı</i>	278
<i>İğdir: le visite di Kamil bey</i>	279
<i>Yatsı Ezanı</i>	281
<i>Al caffè rosso</i>	281
<i>İğdir: la fiaccolata azera</i>	284

CAP. 10

EVENTI STRAORDINARI NELLA VITA DI ORTAKÖY

<i>Kasap, il molla, e l'Aşure Günü</i>	289
<i>La visita del medico in paese</i>	291
<i>La festa del 23 aprile</i>	294
<i>La comunità del dolmuş</i>	296
<i>Mehmet, Deniz e Nilüfer</i>	297
<i>Firat, Zeynep e la casa chiusa</i>	299
<i>I furti nella scuola</i>	301
<i>L'ambulanza e il carcere</i>	303

PARTE TERZA
APPARTENENZE, RESISTENZE
L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELLO SPAZIO A İĞDIR E ORTAKÖY

CAP. 11

L'ITINERARIO PER IL PRESENTE

<i>Un nuovo inizio</i>	307
<i>L'etnia come invenzione nel presente e nel passato recente</i>	316
<i>L'etnia come invenzione nel passato remoto e in quello perduto</i>	323
<i>Di cosa parliamo quando parliamo di etnia?</i>	328

CAP. 12

AGRICOLTURA E RELAZIONI DI GENERE NEGLI ANNI OTTANTA

<i>Il contesto e l'exemplum</i>	333
<i>Un paragone: il paese di Akyumak</i>	334
<i>Il golpe degli anni Ottanta e le ripercussioni a oriente</i>	336

CAP. 13

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELLO SPAZIO A İĞDIR

<i>I luoghi delle identità</i>	341
<i>Due cesure e tre rappresentazioni della provincia di İğdir</i>	345
<i>Una terra e quattro vie</i>	348
<i>Relazioni tra il centro urbano e i paesi: una società diffusa</i>	351
<i>Appartenenza ed esclusione alla rete azera</i>	356
<i>La mappa di Bekir e il diagramma ideal-tipico di Burgess</i>	360

CAP. 14

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELLO SPAZIO A ORTAKÖY

<i>Tra periferia e campagna: il gruppo del dolmuş e la cittadinanza turca</i>	367
<i>L'arrivo a Ortaköy lungo Kanal sokak</i>	371
<i>L'educazione ovvero Mustafa Kemal e le strategie dell'identità turca</i>	378
<i>La moschea al confine e il ruolo della religione nell'identità post-sovietica</i>	386

CONCLUSIONI

<i>Orizzonti e società nella Provincia di İğdir</i>	393
---	-----

BIBLIOGRAFIA	399
---------------------	-----

GLOSSARIO	407
------------------	-----

REPERTORIO FOTOGRAFICO	411
-------------------------------	-----

INDICE DELLE FIGURE

PAG. 8: Immagine aerospaziale dell'Altopiano dell'Arasse datata luglio 2011 (NASA).

PAG. 32: Mappa della Turchia orientale e del Caucaso del sud con indicati i nomi delle località citate nella prima parte del testo, oltre ai confini politici attuali e ai nomi degli Stati.

PAG. 132: Mappa dell'Altopiano dell'Arasse con indicati i nomi delle località di nostro interesse, oltre ai confini politici attuali e ai nomi degli Stati.

PAG. 306: Mappa della Provincia di Iğdır oggi.

PAG. 340: Mappa del centro di Iğdır oggi.

PAG. 366: Mappa di Ortaköy oggi.

PAG. 411-7: Repertorio fotografico:

Fig. 1 Il Monte Ararat visto da Ortaköy.

Fig. 2 La campagna intorno a Ortaköy con alcune donne al lavoro nei campi.

Fig. 3 Il caffè verde con Faruk, Enver (in piedi alle spalle) e altre persone.

Fig. 4 Il caffè rosso; appesa al muro una bandiera dell'MHP.

Fig. 5 La scuola di Ortaköy, vista da Kanal sokak.

Fig. 6 Recita dell'Andımız al mattino con Zeynep e Firat.

Fig. 7 Un momento della Festa del 23 Aprile con gli uomini sullo sfondo.

Fig. 8 Atatürk Köşesi della classe di Firat.

Fig. 9 La Gezici Kütüphanesi nel cortile della scuola di Ortaköy.

Fig. 10 Il dolmuş di Kanal sokak al mattino.

Fig. 11 Due donne si recano al bakkal.

Fig. 12 L'ingresso del bakkal.

Fig. 13 Il Kılıçlar guardando in direzione dell'Armenia.

Fig. 14 Un tespih nelle mani di un signore a passeggio.



INTRODUZIONE

“Un luogo sulla mappa è anche un posto nella storia.”

Adrienne Rich, *Note toward a Politics of Location* ¹

La Turchia, Iğdır, il Caucaso

L’altopiano attraversato dal fiume Arasse è una distesa di terra pianeggiante e fertile, situata al confine sud-occidentale del massiccio caucasico. Il panorama dell’altopiano, racchiuso tra due ampi archi di montagne, è dominato dal maestoso profilo e dalla vetta perennemente imbiancata del Monte Ararat, a 5137 metri sul livello del mare e a 4200 metri sul livello del fiume. La forma della pianura richiama quella di una virgola di un carattere graziato, segnata longitudinalmente dalla corrente dell’Arasse che scorre da nord-ovest verso sud-est. I due archi di montagne, quello occidentale e quello orientale, appartengono rispettivamente al territorio nazionale turco e a quello armeno. Ovvero, con maggiore precisione, si possono identificare quattro diversi limiti dell’Altopiano: a oriente le montagne che sorgono alle spalle di Yerevan, capitale armena; a nord le scoscese vallate che salgono per 800 metri fino a raggiungere l’altopiano (turco) della città di Kars; da nord-ovest a sud la catena montuosa di cui fanno parte le vallate dell’altopiano di Kars tanto quanto il Monte Ararat, sito all’estremità orientale del territorio turco; infine a sud-ovest, il valico realizzato dall’Arasse tra le pendici del Monte Ararat e le alture armene, dopo il quale il fiume prosegue nella valle che oggi è il territorio della Repubblica Autonoma del Nakhichevan (un’exclave azerbaigiana nata dopo il crollo dell’Unione Sovietica). Qui l’Arasse, dopo aver marcato il confine politico tra Turchia e Armenia, segna il confine tra il Nakhichevan e la Turchia, quindi tra il Nakhichevan e l’Iran, tra l’Iran e l’Azerbaigian, fino a quando, in territorio azerbaigiano, confluisce nel fiume Kura — ormai prossimo a sfociare nel Mar Caspio.

Incastonata tra le alture del Caucaso meridionale e del massiccio anatolico, tra il Mar Nero e il Mar Caspio, la pianura a cui mi riferisco come *Altopiano dell’Arasse* è stata indicata nel tempo, ed è indicata tutt’oggi, con diversi nomi. Sebbene fosse comunemente conosciuta come *Altopiano armeno*, la divisione

¹ Adrienne Rich, 1986. “Notes toward a Politics of Location” In *Blood, Bread and Poetry: Selected Prose, 1979-1985*. New York: Norton, pp. 210-31. Citato in Clifford, 1997 p. 28 nota 1.

politica del territorio di inizio Novecento ha limitato l'utilizzo di questa dicitura nel riferirsi all'Altopiano nella sua estensione morfologica. Questa riduzione e riappropriazione toponomastica è stata effettuata anche in Turchia, dove il territorio turco dell'Altopiano (in generale, in base alla mia esperienza, poco noto ai cittadini turchi) è indicato come *Altopiano di Iğdır* e, più di recente, anche come *Provincia di Iğdır* — data la coincidenza tra il tracciato delle montagne e del fiume e i confini amministrativi. Iğdır, a cui entrambi i toponimi si riferiscono, è la città più popolata nella metà turca del territorio, nonché la città in cui ho abitato durante il mio lavoro di campo.

Altopiano dell'Ararat è un'altra dicitura che è stata — ed è — utilizzata per indicare la zona. L'espressione è fondata sull'imponente presenza nel panorama del Monte Ararat, un riferimento e un simbolo per diverse culture. Il Monte Ararat è un *lieu de la mémoire* il cui valore è preminente, ad esempio, nel cristianesimo e nel nazionalismo armeno, in cui il paesaggio dell'Altopiano, dominato dalle due vette del Grande e del Piccolo Ararat, funge da *medium* della memoria culturale (Assman, 1992: 34). Tuttavia, il legame prioritario che un luogo della memoria detiene con l'immaginario e la costruzione dell'identità, piuttosto che con la localizzazione, ha reso la montagna sacra un valore diffuso in gran parte del mondo islamico, cristiano ed ebraico, così come nella cultura curda.² Inoltre, le vie d'accesso all'Ararat più note e frequentate, specie nel XX secolo, si trovano sul versante opposto a quello dell'Altopiano, più precisamente nella pianura turca di Doğubayazıt. Insomma, considerato il valore che assume in quanto *lieu de la mémoire*, considerate le rivendicazioni politiche e la presenza di un'altra nota pianura alle sue pendici occidentali, il Monte Ararat rischia di diventare un riferimento troppo ambiguo per indicare l'Altopiano. Anche la ricerca a ritroso nel tempo e nella letteratura di un nome ideale potrebbe risultare allo stesso tempo ricca e infruttuosa: inizierebbe nel secolo XIX, sotto il dominio imperiale russo della Transcaucasia e, passando per l'interpretazione medievale della Genesi e per l'Ottavo libro dell'Eneide, potrebbe giungere fino al mondo ellenico, o più in là alla cosiddetta cultura Kura-Arasse. Tale ricerca porterebbe a galla altrettanti numerosi e validi riferimenti per dare un

² Il termine *lieu de la mémoire* è in francese per evidenziare il debito di questo riferimento nei confronti delle note riflessioni di Pierre Nora. La predominanza dell'*imagination* sulla *location* nei luoghi della memoria è stata suggerita da Y.B. Kuiper, che ha parlato di questo rapporto in una conferenza sulla memoria e la scrittura presso la Scuola di Studi Superiori Umanistici dell'Università di Bologna, nell'ottobre 2012.

nome all'Altopiano, ma difficilmente renderebbe più agevole la scelta e l'attribuzione di un toponimo poco connotato ideologicamente.

Di fronte alle innumerevoli varianti, alle prospettive storiche, politiche e ideologiche che le possono condizionare, per semplicità e chiarezza è bene creare fin d'ora una nostra convenzione per parlare dell'area geografica in cui sorge Iğdır, l'oggetto della mia indagine: mantenendo il riferimento alla morfologia del territorio, con *Altopiano dell'Arasse* indicherò la pianura circoscritta dalle catene montuose così come le ho evidenziate in precedenza, Monte Ararat compreso; mentre per il confine politico moderno, che segue il corso del fiume e divide il territorio dell'Altopiano tra Turchia e Armenia, utilizzerò rispettivamente *Altopiano di Iğdır* e *Altopiano di Yerevan*, oppure *Altopiano turco* e *Altopiano armeno*. Trascurando l'evoluzione storica dei luoghi e dei toponimi userò queste denominazioni indipendentemente dal periodo trattato: anzitutto per legare in modo chiaro il riferimento geografico ad ogni descrizione; quindi per mettere in evidenza eventuali presupposti storici, politici e ideologici, impliciti ed espliciti, trasmessi tramite le scelte lessicali degli autori e delle autorità. *Provincia di Iğdır* sarà invece un'alternativa ad Altopiano di Iğdır e ad Altopiano turco utilizzata per focalizzare l'attenzione sulla situazione contemporanea, in particolare sulle due decadi che vanno dal 1992 al 2012, dall'anno in cui la provincia di Iğdır venne ufficialmente istituita a quello della mia ultima visita sul campo.

L'esperienza, l'interpretazione e il contesto

Creare una convenzione, constatare e ridurre l'ambiguità delle definizioni su cui fondo il mio lavoro di campo – o, più in generale, vagliare il processo di percezione e costruzione culturale della realtà proprio di ogni indagine antropologica – mi ha ricordato una visita di più di quindici anni fa al Castello di Rivoli, un museo di arte contemporanea vicino a Torino: esponeva Bertrand Lavier, un artista francese attivo dagli anni Settanta. Nonostante a quel tempo fossi un ragazzino, di quella mostra ho sempre conservato ben impresse nella memoria due stanze.³

³ Cfr. AA. VV., 1996. *Bertrand Lavier: Castello di Rivoli, Museo d'Arte Contemporanea*. Milano: Charta. Nel proporre brevemente tale ricordo non ho voluto ricostruire l'esperienza così-come-è-avvenuta: non perché io abbia particolare fiducia nella mia memoria, ma perché ritengo che, più di quell'episodio, sia stato il ricordo rielaborato di anno in anno ad aver influito su di me.

Nella prima stanza era esposto un pianoforte a coda. Da lontano pareva un pianoforte qualsiasi abbandonato in mezzo ad un locale altrimenti vuoto; da vicino si svelava il lavoro dell'artista: Lavier aveva ridipinto tutta la superficie con della vernice densa, replicando le forme e i colori del pianoforte. Le sue pennellate erano visibili una ad una e ricoprivano tutta la superficie, tasti compresi. Percepivo l'ambiguità espressa dall'opera con la stessa semplicità con cui Lavier l'aveva realizzata. Ricordo, assieme allo straniamento procurato da quella visione,⁴ un desiderio che cercavo di reprimere: volevo avvicinarmi e premere con decisione uno dei tasti: volevo scoprire se quel pianoforte era in grado di suonare, sentire il suono che avrebbe emesso un pianoforte che era allo stesso tempo reale e inventato. L'ambiente amplificava quelle sensazioni: non c'era la panchetta per sedersi a suonare e la stanza, priva di arredamento e con le pareti dipinte e ridipinte, non aveva altra funzione che contenere il pianoforte. L'ambiguità, per me così sorprendente, non si risolveva neanche nella condivisione dell'esperienza: le persone attorno a me erano tutte composte e compite, nessuna mostrava o sembrava reprimere una qualche reazione di entusiasmo o stupore.⁵

In un'altra stanza del museo, pareti bianche e parquet di legno, erano appese dodici piccole teche trasparenti: ognuna conteneva un pezzo di legno lucidato, le due estremità colorate, e un chiodo, o qualcosa di simile, adagiato vicino. Sopra ogni teca un testo redatto in una lingua ogni volta diversa descriveva con precisione tecnica l'oggetto esposto (o almeno quello era il suo compito). A distanza di anni ricordo ancora il meccanismo che aveva dato vita alla messa in scena dell'artista: Lavier aveva descritto un oggetto e l'aveva realizzato (o viceversa, poco conta); poi aveva inviato per posta ad un'università straniera la

⁴ Scrive Carlo Ginzburg (1998: 34): "Mi sembra che lo straniamento sia un antidoto efficace contro un rischio a cui siamo esposti tutti: quello di dare la realtà (noi stessi compresi) per scontata. Le implicazioni antipositivistiche di quest'osservazione sono ovvie. Ma nel sottolineare le implicazioni cognitive dello straniamento vorrei anche oppormi con la massima chiarezza possibile alle teorie di moda che tendono a sfumare, fino a renderli indistinti, i confini tra storia e finzione. Questa confusione sarebbe stata respinta dallo stesso Proust. Quando diceva che la guerra può essere raccontata come un romanzo, Proust non voleva affatto esaltare il romanzo storico; al contrario voleva suggerire che tanto gli storici [gli etnografi, gli antropologi, ndr.] quanto i romanzieri (o i pittori) sono accomunati da un fine cognitivo."

⁵ Ricordo la presenza di altre opere realizzate con la stessa tecnica – una tecnica simile a quella dell'*indovinello*, se si ripensa allo straniamento come l'ha descritto Ginzburg (1998) – che probabilmente oggi riterrei ancora più evocative: una porta, una finestra, etc. Tuttavia negli anni è sempre stato il pianoforte a primeggiare tra i miei ricordi.

sua descrizione, senza allegare l'oggetto o una sua immagine. Ai professori aveva chiesto di tradurre il testo nella lingua locale e di far realizzare la piccola scultura; quindi di inviare mezzo posta il testo tradotto insieme all'oggetto. Così aveva fatto per dodici volte,⁶ raccogliendo infine le descrizioni, i legni lucidi e i chiodi, in una sala quadrata, le teche distanti una dall'altra, tre per parete. Nella stanza al Castello ogni teca mostrava al pubblico la sua piccola scultura, diversa da tutte le altre.

In questi due ricordi riscopro l'eco del lavoro dell'antropologo e di quello dell'etnografo, le questioni del mestiere della ricerca che in questi anni ho cercato di apprendere e sperimentare:⁷ la costruzione di una realtà non universale, la percezione connotata culturalmente, i limiti dell'avvicinamento cognitivo, la difficoltà di interpretare le parole e i discorsi, il valore dell'esperienza persona-

⁶ Non ricordo se il testo fosse tradotto di lingua in lingua, o sempre dall'originale francese di Lavier. Tuttavia sono convinto che il risultato di entrambe le operazioni sarebbe stato in ogni caso sorprendente.

⁷ Dal mio punto di vista l'etnografia non è la raccolta di dati grezzi pronti ad essere analizzati dall'antropologo; né l'antropologia l'analisi a tavolino di dati qualitativi o la loro comparazione nella ricerca di un minimo comune denominatore che si trasformi da effetto osservato a causa o regola. Le due discipline sono innanzitutto due attività, quella antropologica e quella etnografica, che pur avendo tempi e interrogativi differenti, sono capaci di procedere di pari passo e intrecciare i propri compiti e risultati. La distinzione tra antropologia e etnografia proposta da Tim Ingold (2008) alla "Radcliffe-Brown lecture" tenuta alla British Academy di Londra nel 2007, che non condivido appieno nelle sue parti più provocatorie e meno incisive (*idem*: 88), può fornire uno spunto di comprensione adeguato. Per Ingold l'antropologia è un'educazione ad una percezione critica del mondo; è l'apertura della mente, attraverso l'esperienza, alla comprensione di altre possibilità di essere. L'antropologia è uno studio con le persone, uno studio del mondo, ma *nel* mondo. Le domande a cui cerca di rispondere compongono un ampio ventaglio: possono riguardare un'idea specifica di essere umano, la sua condotta morale e il suo rapporto con le norme sociali, l'attrito tra sistema e libertà individuale, le forme e le strategie dell'esercizio del potere, i legami tra linguaggio e pensiero, tra il mondo e le cose, o le distanze tra quello che le persone dicono e quello che fanno, tra quello che le persone dicono e fanno e la storia, tra la storia e la memoria, tra la memoria e l'oblio. L'etnografia invece è sia una metodologia mutevole e malleabile di raccolta dati, sia la pratica della descrizione verbale, con tutte le operazioni che produrre una descrizione comporta: l'esperienza dell'osservazione e i metodi per praticarla, ma anche le riflessioni sul rapporto problematico tra osservazione e descrizione. L'etnografia, intesa sotto questa prospettiva, diventa una pratica autonoma e non finalizzata a fornire dati grezzi per l'analisi antropologica; una pratica condivisa in parte con altre discipline, come la sociologia. Il testo etnografico è allora un prodotto della conoscenza a sé stante e indipendente dall'indagine antropologica, così come lo sono i resoconti pubblicati dai viaggiatori: rappresentazioni verbali di una determinata realtà osservata, partecipata e ragionata in un determinato contesto spaziale e temporale.

le e dell'interazione, l'importanza del contesto, il rapporto tra oggetti e ambiente, tra oggetti e cultura — l'irriducibile complessità dell'incontro con l'altro e della narrazione di tale incontro ad un altro ancora, benché a noi più vicino. Non intendo però soffermarmi a scovare le esatte metafore che attraverso questo ricordo (probabilmente corrotto, ma vivido) legano la ricerca artistica di Lavier alla mia indagine antropologica. Preferisco proseguire il discorso seguendo gli spunti che, oggi, mi offre il ricordo della stanza delle teche.

Oltre ai limiti imposti dalla traduzione linguistica, la stanza delle teche potrebbe suggerire una lettura più radicale del problema della comprensione: l'inesistenza di un perfetto corrispondente tra culture diverse per ogni concetto espresso con parole e sintassi. In questo modo le teche ridimensionerebbero il valore della lingua nella costruzione di una realtà culturalmente connotata, intrecciando indissolubilmente l'espressione al concetto, la forma al contenuto. Un'altra prospettiva ancora potrebbe osservare il centro della stanza, scoprendo infine l'unico legame tra una cultura e l'altra: l'individuo, la persona. Adottata tale prospettiva, che costringerebbe a negare l'esistenza ontologica della cultura, l'attenzione del ricercatore si dovrebbe spostare dall'effetto all'esperienza, dall'oggetto al rapporto. La stanza delle teche può infine essere interpretata come una messa in scena simbolica della presenza del viaggiatore o, meglio ancora, del ricercatore sul campo: l'etnografo al centro del tentativo di cogliere il senso e raccontare l'altro e l'altrove, tra concetti (oggetti) che sono *vicini all'esperienza locale* e concetti che sono *lontani da tale esperienza*, cercando di ricavare un margine di comprensione tra la descrizione vernacolare e quella astratta, decontestualizzata (Geertz, 1974: 29-30).

Il potere evocativo, lo straniamento e l'ambiguità delle percezioni sono alcuni degli effetti di due stanze che faticano ad acquisire un senso condivisibile quando sono astratte dal contesto: per questa ragione il coinvolgimento, lo sfondo e gli orizzonti della prospettiva — che prendono vita nel racconto della mia esperienza — sono sia lo strumento che il fine della comprensione. La comprensione è allora un processo, un rapporto, che si inserisce in un contesto ed evidenzia uno scarto, una *différance* (un rapporto di diversità fondato su uno scarto incolmabile, un differimento anche nel tempo, oltre che una differenza

nella presenza)⁸ in grado di svelare l'intreccio della rete di significati che è alla base della vita quotidiana in società.

Così, nella mia ricerca sulla provincia di Iğdır, se da una parte rivendico il valore esclusivo dell'esperienza individuale (dal lavoro di campo alla stesura del testo), dall'altra l'Altopiano ha rivendicato un ruolo opposto a quello riservato alle stanze nell'esposizione di Lavier: l'Altopiano dell'Arasse si è rivelato un contesto indispensabile per la comprensione delle forme di appartenenza e di resistenza della società locale. Sfondare i limiti imposti dalla definizione territoriale politica della provincia di Iğdır – per poi, in parte, ricostruirli – è stata la chiave d'accesso alla lettura di alcuni problemi di ampio respiro sollevati localmente, come la questione etnica o il rapporto conflittuale con l'autorità e lo Stato. L'attenzione ai limiti delle diaspore e delle migrazioni, alle divisioni tra città e campagna, alle separazioni dei gruppi e delle reti sociali, concepiti non come realtà inequivocabili, ma come frontiere che marciano localmente “un cambiamento di registro ontologico” (Crapanzano, 2004: 30), ha scalzato le realtà di fatto per lasciare il posto ai nessi, ai rapporti, ai legami, agli orizzonti su cui si struttura la società locale.

Ad ogni modo, il contesto dell'Altopiano (inteso nella sua forma attuale, con i confini politici controllati dai militari, i valichi chiusi, le cattive relazioni diplomatiche) ha avuto anche un'influenza più spicciola e contingente sulla mia indagine, in particolare sui metodi della mia ricerca etnografica, che vale la pena affrontare.

L'interlocutore, l'informazione e la ricezione

Nella vita quotidiana della Provincia di Iğdır sia il passato che il futuro sono proiezioni condizionate dall'antagonismo dei gruppi locali e dalla loro ostilità nei confronti dello Stato. Ogni *Weltanschauung* locale si fonda su frontiere

⁸ L'uso del termine francese *différance*, una proposta piuttosto nota fatta da Jacques Derrida per dare maggior peso alla dimensione temporale del differimento, è ripreso anche da Vincent Crapanzano (2004: 30), che ci ricorda come le riflessioni di Derrida rivelino la nostra insistenza per un'*ontologia della presenza* (*idem*: 94): il nostro maggior agio nei confronti dell'elemento costitutivo piuttosto che del rapporto, del nome piuttosto che del nesso (*idem*: 77). Conservando un equilibrio dialettico all'interno di tale dicotomia, tenere conto degli estremi evidenziati da Derrida può essere una buona via per la comprensione della prospettiva assunta dal proprio lavoro nel descrivere la realtà. A questo proposito rivendico il mio tentativo di indagare confini, limiti e frontiere come rapporti, ma riconosco anche i limiti della mia indagine: ad esempio sull'uso della lingua, concentrata per lo più sulle singole parole.

che, come si vedrà, sono sì produzioni arbitrarie dell'immaginario, ma sono altresì modi di pensare, spesso incorporati e inconsapevoli, dotati di una forte influenza sulla vita quotidiana e sulla messa in atto e la definizione delle forme concrete di inclusione e di esclusione. Il potenziale d'azione detenuto da tali frontiere dell'immaginazione diventa più convincente se è accompagnato dalla constatazione del possesso molto diffuso di armi da fuoco, dalla frequenza con cui sia la *jandarma*⁹ che i civili ricorrono alla violenza fisica e dal coinvolgimento abbastanza comune in attività illegali (sia economiche che politiche, entrambe spesso stimolate dalla presenza di importanti confini internazionali).

Questi fattori – a cui si deve sommare la mia visione personale, poco romantica e ancor meno coraggiosa, dei rischi che vale la pena correre in una ricerca antropologica – hanno condizionato non tanto i modi dei miei rapporti individuali, quanto i metodi con cui ho raccolto le mie informazioni. Pur non nascondendo ai miei interlocutori lo scopo della mia presenza sull'Altopiano, ho cercato di costruire ogni relazione adattandomi al modo in cui localmente si costruisce un rapporto di fiducia. Come neo-immigrato nell'Altopiano, un osservatore “sotto sorveglianza” (Clifford, 1997: 29), ho preferito escludere, man mano che me ne rendevo conto, ogni comportamento e ogni strumento che localmente fosse ritenuto sospetto — cioè quelle pratiche e quegli oggetti percepiti dai miei interlocutori come ambigui perché utilizzati da una persona estranea al contesto locale, qual ero io, ma riconducibili a forme di controllo già note, a strategie del potere presenti sul territorio ben prima del mio arrivo.

Durante il viaggio verso l'Altopiano, ad esempio, mi è stato fatto notare che in determinati luoghi scattare foto al paesaggio era un'azione che l'esercito poteva interpretare come sovversiva; oppure che registrare una conversazione era una pratica ricondotta dalla gente comune alle spie della *jandarma*. Anche l'ascolto di musica curda non era percepito dai militari come una conseguenza del gusto personale, ma come un'adesione politica militante. Così, appena ho scoperto che le interviste strutturate e i questionari erano due forme di raccolta dati utilizzate con frequenza e in maniera autoritaria dalle autorità turche civili – a partire dall'età scolare –, ¹⁰ li ho immediatamente esclusi dal mio repertorio di attrezzi. Infine, per evitare di alimentare l'idea di un interrogatorio, ho impa-

⁹ Corpo di Gendarmeria simile a quello francese, molto diffuso nella Provincia dove svolge anche i compiti ordinari di polizia. Cfr. l'appendice “Termini Turchi Ricorrenti”.

¹⁰ Questa constatazione si trova anche in Morvaridi (1992).

rato a non annotare sul momento le parole del mio interlocutore, a non mostrare i miei taccuini e le mie matite, cercando piuttosto di memorizzare dei termini ricorrenti nella conversazione, significativi per il senso generale del discorso. Quando con la pazienza è arrivato il tempo della fiducia personale, su di me e il mio operato, quasi inconsapevolmente non ho più preso in mano quegli strumenti che mi sembrava non appartenessero alla mia ricerca.

Ho dunque compiuto queste scelte in maniera contingente, indipendentemente dalle riflessioni teoriche a cui si possono legare, sicuro che una permanenza abbastanza prolungata nel tempo avrebbe potuto limitarne le conseguenze negative. In seguito mi sono reso conto che avevo chiaramente sacrificato il valore documentativo che ancora oggi detengono i metodi classici della raccolta dati etnografica. Tuttavia, sono convinto che questo compromesso abbia contribuito in maniera essenziale a risvegliare la mia attenzione nei confronti dell'interazione nel suo complesso, a non limitare la mia comprensione alle parole e ai discorsi, e a costruire un rapporto fondato sulla stima e sulla fiducia reciproca — che spero sinceramente di aver saputo rispettare anche nella stesura di questo testo.

Al di là dei condizionamenti riconducibili al contesto, nel mio lavoro di campo ci sono state delle conoscenze più influenti di altre. Firat è stato il mio interlocutore privilegiato,¹¹ la persona che è necessario menzionare in questa introduzione. La nostra conoscenza reciproca, che risale a un paio di anni pri-

¹¹ L'uso del termine *interlocutore* in sostituzione del più classico *informatore* non mi serve per rifuggire alle critiche di un metodo etnografico che sia sbilanciato, nell'ottenere informazioni, su poche conoscenze fidate, strutturate nel tempo. Utilizzo piuttosto la locuzione *interlocutore privilegiato* per segnare il passaggio dalla raccolta dati allo scambio, da un'etnografia di iniziazione a un'etnografia di negoziazione (Clifford, 1997: 55). Il risvolto personale di tale cambiamento è visibile nella costruzione della relazione etnografo-*etnografato*: come ogni relazione personale, anche quella sul campo non è mai un rapporto costruito in senso univoco (benché resti una direzione privilegiata che va dall'*etnografato* verso l'*etnografo*). Proprio come accade nella scelta di un amico (che in fondo è spesso un'interlocutore privilegiato tra molte persone che ci circondano) la scelta sul campo del nostro interlocutore privilegiato non può prescindere da noi stessi allo stesso modo in cui non può prescindere dalla situazione contingente in cui avviene (il contesto nel suo senso più ampio, spaziale e temporale, quindi gli interessi, la biografia, l'età). Senza confondere l'etnografia con l'etnografo e ridurre infine l'opera ad una confessione personale (Crapanzano, 2004: 24), nell'ambito di una qualsiasi indagine antropologica credo sia più fruttuoso avere consapevolezza di tali implicazioni, quindi informare chiaramente il lettore — piuttosto che tentare invano di costruire un rapporto (peggio ancora: un testo) che prescinda del tutto da noi stessi. Oltre questo sforzo sarà compito del lettore portare avanti una “lettura autocritica [...] che resista alla conclusione” (*ibidem*).

ma rispetto all'esperienza di Iğdır, ha influito su ogni fase della ricerca, dalla progettazione alla pratica. Come capita a molti etnografi che si servono di un interlocutore privilegiato (non esclusivo) in una società che dà molta importanza alle relazioni di parentela, sia Firat che la sua famiglia (come singoli membri e come insieme) hanno condizionato i miei itinerari in Turchia, le mie scoperte e il mio modo di leggere la società turca: ciò non implica, tuttavia, che la loro conoscenza abbia mantenuto nel tempo lo stesso valore e la loro biografia lo stesso significato, o ancor meno che la mia comprensione sia stata un processo lineare di accrescimento culturale (strutturato sull'idealizzazione del tempo che scorre e l'esperienza che si accumula negli anni — un inganno della percezione, un inganno dell'unico rapporto che abbiamo con la realtà).

In 27 anni Firat ha cambiato casa e città piuttosto spesso, migrando da un estremo all'altro della Turchia. Ogni volta che ho ascoltato Firat raccontare di sé, nonostante sia nato a İzmit, sulla costa orientale del Mar di Marmara, ha iniziato descrivendo la sua infanzia al confine turco con la Siria. Né sua madre né suo padre erano originari di quella zona: fu il lavoro del padre, impiegato statale di medio livello, a portarli nella provincia di Urfa.¹² Per Firat il ricordo di quegli anni è segnato dall'instabilità creata dalla guerriglia tra gli indipendentisti curdi e l'esercito nazionale.¹³ Tuttavia, spinto dal crescente senso di pericolo, dopo alcuni anni il padre riuscì a svincolarsi da quell'impiego e a migrare con tutta la famiglia a Malatya, dove erano cresciuti i genitori e dove viveva parte della famiglia materna (curda) e parte di quella paterna (turca), e dove Firat, per alcuni anni, frequentò le scuole pubbliche. Malatya (località molto nota in Turchia, patria adottiva del celebre presidente turco Mustafa

¹² Benché dal 1984 il toponimo ufficiale sia Şanlıurfa (letteralmente *la gloriosa Urfa*, titolo conferito in quell'anno alla città dal parlamento turco per l'impegno nella Guerra di Liberazione), la città è comunemente nota in Turchia come Urfa.

¹³ Quando Firat traccia il resoconto di quegli anni non menziona la scuola, gli amici o gli affetti personali. Nel suo racconto l'insicurezza sociale e politica che affliggeva la vita quotidiana della sua famiglia prende il sopravvento: di sera poteva capitare che le luci di casa dovessero rimanere spente; di giorno che i colpi di fucile e di mortaio interrompessero le conversazioni o l'ascolto della televisione. Nelle settimane peggiori tutta la famiglia dormiva in corridoio, l'unica stanza della casa senza finestre. In quel ricordo riconosco ora la situazione politica turca degli anni Ottanta e Novanta. Gran parte del sud-est turco era afflitto dagli scontri armati tra lo Stato e l'organizzazione politica e militare curda del PKK (*Partiya Karkerên Kurdistan*; letteralmente Partito dei Lavoratori Curdi), quindi tra lo Stato turco e la Siria, che in precedenza aveva apertamente sostenuto Abdullah Öcalan, *líder máximo* del PKK lungo i quindici anni del più cruento conflitto armato tra gli indipendentisti curdi e l'esercito turco.

İsmet İnönü) nell'autobiografia di Firat è la sua città natale, la sua patria nazionale — e gastronomica; Urfa (nell'islam la città del profeta Abramo e il luogo di sepoltura del maestro sufi Said Nursî) è la sua culla spirituale, la sua fonte di ispirazione mistica. Ad ogni modo, prima che Firat concludesse le scuole dell'obbligo, suo padre venne nuovamente trasferito, questa volta vicino a Edirne, città al confine tra la Turchia, la Bulgaria e la Grecia. Anche in questa occasione la famiglia di Firat non restò ferma a lungo; ma quando il padre ricevette un nuovo incarico a Samsun, un porto sul Mar Nero a metà strada circa tra Istanbul e il confine georgiano, Firat scelse di rimanere a Edirne, in collegio, per concludere gli studi superiori lì dove li aveva iniziati. In un paio di anni si diplomò e decise di iscriversi all'università. Affrontò la prova nazionale di ammissione e, compatibilmente con quella valutazione e con il voto di maturità, si iscrisse all'Università di Scienze dell'Educazione di Buca — un comune periferico di Izmir, un tempo Smyrna, uno dei più grandi porti commerciali dell'Egeo. A Izmir Firat trovò alloggio presso una *Işık Evi* [Casa della luce], uno studentato del movimento musulmano di Fethullah Gülen (basato sul pensiero di Said Nursî). Poco tempo dopo Firat fu sorpreso dalla notizia che il padre era stato arrestato: era finito in carcere con l'accusa di corruzione e favoreggiamento, all'interno di un'indagine su alcuni capitani di petroliere e autisti di autocisterne che, al porto di Samsun, rubavano parte della benzina che avrebbero dovuto trasportare per rivenderla al mercato nero. Durante la detenzione del padre, la famiglia di Firat, che si reggeva solo su quello stipendio, cadde nell'indigenza e Firat tornò a vivere a Samsun con la madre e suo fratello minore. Dopo quattro mesi il padre fu scarcerato (per poi essere dichiarato innocente e assolto), ma prima ancora che potesse essere reintegrato al suo posto di lavoro fu risarcito e pensionato: la famiglia poté così risollevarsi economicamente ed evitare ulteriori migrazioni lavorative. Firat tornò per qualche tempo nella sua *Işık Evi* di Izmir, quindi in un appartamento di Buca, dove concluse i suoi studi universitari. Nel frattempo i suoi genitori si erano trasferiti definitivamente a Malatya e avevano comprato un terreno su cui costruire una casa e coltivare albicocche, mentre il fratello minore si era iscritto all'università, andando a vivere non lontano da Ankara, capitale della Turchia. Firat era andato più volte a trovarlo e altrettanto spesso i due fratelli si erano recati a Istanbul, assieme alla madre, ospiti di uno zio materno. Fu proprio durante uno di questi viaggi dallo zio di Istanbul che conobbi Firat e la sua famiglia, due anni prima che lui si laureasse e accettasse il lavoro di insegnante a Iğdır, dove risiede tutt'oggi.

Quando ascoltai questo racconto per la prima volta non colsi la sua portata epistemologica: forse mi distrassero gli aspetti tragici, o i piccoli dettagli rocamboleschi che mi confidò Firat, o il senso di fatalità che caratterizza ogni narrazione autobiografica — che a ritroso nel tempo lega il soggetto ad un destino personale e inevitabile al tempo stesso, separandolo dal contesto sociale, dal potenziale che ogni biografia detiene come strumento di comprensione sociale. Sta di fatto che ho impiegato alcuni anni di studio e diversi soggiorni in Turchia per rendermi conto che quello spaccato di vita turca non era un'eccezione, come io credevo, bensì la regola.¹⁴ Quel racconto mi stava indicando fin da subito che lo studio della società turca non poteva nutrirsi di immagini statiche e simboliche, descrizioni di realtà isolate che riducevano in maniera arbitraria la complessità e l'ampiezza delle reti sociali (famigliari, personali, religiose) in base all'interesse del ricercatore, all'ampiezza del suo sguardo. Le migrazioni erano qualcosa che andava oltre l'analisi della realtà locale e di quella macroscopica: non erano una parte del discorso, ma un presupposto. Certo, gli errori delle metodologie in grado di produrre attraenti immagini di comunità isolate — abitate da gruppi ben definiti che rispettano rigidamente i sistemi di parentela, le tradizioni e le identità che conservano immutati nel tempo — mi erano ben noti e credevo di averli assimilati nel corso della mia carriera universitaria. Tuttavia misurare personalmente, con l'esperienza e la ricerca, le distorsioni che tali teorie (nient'altro che semplificazioni) potevano generare nella descrizione e nella comprensione di una società è stata la svolta più influente sul mio modo di pensare. Nel momento in cui ho compreso il valore epistemologico del cambiamento rispetto alla continuità, mi sono reso conto che fin dal tempo di Istanbul (2008) le migrazioni, le separazioni e i ricongiungimenti si erano ripresentati nelle biografie della maggior parte delle per-

¹⁴ Al di là del gioco di parole, utilizzo il termine *regola* perché mette in luce l'aspetto processuale e non semplificativo, ma crea dei limiti che contengono per definizione la possibilità dell'infrangimento. *Esempio*, un altro termine che potrebbe essere utilizzato in questo contesto, essendo in apparenza meno neutrale, per esprimere la diffusione di situazioni simili a quella di Firat, tenderebbe ad omettere tale concezione a favore, ancora una volta, della creazione di immagini statiche e isolate, di singole fotografie che non sono parte di un quadro più ampio, che detiene a sua volta un senso.

sone che avevo avuto la fortuna di conoscere.¹⁵ La complessità dell'intreccio rendeva il quadro generale più comprensibile – gli forniva un senso che non era la somma, forse il rapporto, dei significati delle immagini che lo componevano – e aveva un fine cognitivo senza mostrare alcuna necessità di semplificare.¹⁶

Del turco locale e del turco globale: limiti, confini, frontiere

Vorrei ritornare un momento al significato che assumono nella provincia di Iğdır alcuni oggetti, come i taccuini o i questionari, e altri comportamenti, come registrare una conversazione o scattare una fotografia. I meccanismi di re-interpretazione locale di elementi globali, che ben spiegano il valore situato di oggetti e comportamenti comuni a società distanti (nello spazio) e differenti (nel tempo), portano con sé il rischio di un fraintendimento: considerare in maniera univoca la direzione del flusso che conduce gli elementi globali nell'universo locale (Appadurai, 1996: 45-52). Questo può accadere quando, ad esempio, si utilizza una prospettiva troppo ampia, che annulla l'influenza delle migrazioni individuali; o quando, al contrario, si riduce una biografia al suo valore individuale senza indagarne il rapporto con la società. L'utilizzo del termine *flusso*, così come tutti gli altri concetti imparentati con le sostanze liquide (d'uso frequente in questo contesto), implicano loro malgrado un'origine e una direzione specifica del movimento e non riescono ad evitare la rappresentazione distorta di un flusso culturale che abbia una direzione prioritaria — a meno che non si riconsideri l'espressione nella sua interezza, riconducendo l'aggettivo *globale* anche al processo di formazione molecolarizzata e delocalizzata del

¹⁵ Ecco qualche esempio limitato alla mia esperienza di Iğdır: la famiglia di Baran, uno dei miei coinquilini, è distribuita senza continuità sul territorio nazionale; gli affetti di Alp, un altro coinquilino, lo legano a Tunceli, al mare di Izmir e alle colline di Istanbul; molti insegnanti che lavorano a Iğdır provengono da Antalya, da Ankara o dalle coste del Mar Nero; l'uomo che ci affittò la casa lavorava da trent'anni almeno in Germania; i nonni degli allievi di Firat raccontano ai nipotini che i loro padri era immigrati dall'Azerbaijan (anche se a quel tempo l'Azerbaijan non esisteva).

¹⁶ Così Edgar Morin (1985: 49) riassume il problema dell'espressione della complessità: “Se si potesse definire la complessità in maniera chiara, ne verrebbe evidentemente che il termine non sarebbe più complesso”.

flusso stesso.¹⁷ Ad ogni modo permane il rischio di contribuire all'idea di una gerarchia del progresso e del dominio in cui primeggiano le società produttrici di flussi sulle società che subirebbero tali flussi; in entrambi i casi, nonostante la volontà di evitarli, sono ancora una volta evocati i meccanismi del movimento dal centro alla periferia — che, traslato in uno spettro di indagine diverso, diventa l'egemonia del potere strutturato sul singolo individuo, capace di reagire, ma non di agire.¹⁸ Grazie a tale consapevolezza, il valore situato degli oggetti dovrebbe spingere il nostro interesse verso una direzione opposta a quella che dal globale conduce al locale, dalla Turchia all'Altopiano, invitandoci alla ridefinizione del rapporto tra *il* turco di Iğdır e *un* turco nazionale, tra la realtà (locale) e l'idea (globale) della società turca.

Benché le idee occidentali di *una* Turchia, *una* società turca, *un* turco, siano fortemente astratte e — in maniera connaturata alla loro esistenza — stereotipate, dunque apparentemente antagoniste all'indagine antropologica, tali rappresentazioni sono anche le espressioni delle frontiere di un immaginario per-

¹⁷ I *panorami* ("le cinque dimensioni dei flussi globali") proposti da Ariun Appadurai (1996, 52) — che utilizza la dicitura *flusso*, ma parla anche di "traffico culturale" (*idem*: 44), ma soprattutto di "ordine complesso, sovrapposto e disgiuntivo" (*idem*: 51) — benché non siano parte esplicita della mia riflessione, forniscono comunque un riferimento e un'alternativa valida alla rappresentazione di questa complessità, tendendo però, in fin dei conti, a riproporre grossomodo una soluzione che non si emancipa del tutto dal vecchio problema gnoseologico del rapporto tra conoscenza ed esperienza, tra *un* taccuino e *il* taccuino. Un'alternativa al flusso che adottato nella *Parte Terza* è l'analisi attraverso i concetti di *rete* e di *repertorio di ruoli* (Hannerz, 1980), un'impostazione teorica che potrebbe essere proficuamente adeguata anche allo studio degli oggetti e della loro capacità di azione.

¹⁸ Nel primo caso mi riferisco ancora alle conseguenze devianti che tale dicotomia produce nel momento in cui sia utilizzata come strumento di analisi e rappresentazione della società contemporanea (Appadurai, 1996: 51-2). Nel secondo caso mi riferisco invece a quei meccanismi di invenzione del quotidiano che fondano una resistenza attiva alle strategie del potere (De Certeau, 1990: 149).

formante nel mondo.¹⁹ La genesi dell'idea di *un turco* nella società occidentale segue una categorizzazione del pensiero che spesso si è strutturata su rappresentazioni geografiche e che tende a produrre dicotomie e opposizioni.²⁰ Iniziando con il postulare l'esistenza di un sé e di un altro, in questo caso di *un altro turco*, il pensatore occidentale applica il celebre principio di separabilità di un insieme complesso²¹ ed evidenzia l'esistenza non di uno, ma di *due* turchi (entrambi parimenti stereotipati) all'interno dei quali polarizzare ogni esperienza e ogni conoscenza acquisita della Turchia — fino a rendere tali frontiere semantiche, completamente estranee alla realtà, realtà influenti sulla stessa società.²²

¹⁹ L'immaginario e il mondo delle relazioni senza interazioni fisiche è sotto i riflettori dell'antropologia da tre decenni almeno (ad. es. Anderson, 1983 [1991]; Appadurai, 1996; Crapanzano, 2004). Personalmente ritengo che spesso potrebbero essere i concetti che sono al limite delle discipline sociali, le *vulgate* del sapere antropologico e sociologico del mondo contemporaneo, a meritare l'attenzione del ricercatore, normalmente concentrato sul raffinamento dei suoi strumenti teorici. Si tratterebbe di fornire delle risposte anche laddove la domanda sia sbagliata, di arginare la diffusione di rappresentazioni sociali che creano visioni distorte della realtà, ma che su questa sono in grado di agire. Un esempio di questo interesse si trova nei legami tra etnia e neorazzismo esposti da Annamaria Rivera (affrontati nella *Parte Terza, Capitolo 10*) o, nel passato, nelle ricerche sull'interazione in pubblico di Erving Goffman — e.g. *Behavior in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings*. New York: Free Press, 1963. [1971; 2006. *Il Comportamento in Pubblico: l'Interazione Sociale nei Luoghi di Riunione*. Tr. it. F. Basaglia, E. Basaglia. Torino: Einaudi].

²⁰ Nella *Parte Prima*, nel contesto della scoperta europea del Caucaso e dell'Altopiano, saranno messi in luce alcuni dettagli di questo tipo di costruzione dicotomica del sapere (buono/cattivo; civile/selvaggio; pianura/montagna).

²¹ "Principio secondo il quale è necessario, per risolvere un problema, scomporlo in elementi semplici. (II regola del Discorso sul metodo: «dividere ogni difficoltà che esaminerò in tante parti quante si potrà, è ciò che è richiesto per meglio risolverla»). Questo principio analitico è certo pertinente, ma vi manca semplicemente la consapevolezza della difficoltà che pone l'insieme in quanto insieme" (Morin, 1985: 57).

²² È questo il caso del velo portato dalle donne nelle società musulmane. Il velo, pur restando una condizione evidente di disparità e segregazione della donna, ha mutato sostanzialmente il suo valore locale in seguito alla sua elezione nel mondo occidentale al ruolo di simbolo dell'oppressione femminile nell'islam. Le donne turche venute a contatto con tale visione occidentale hanno mutato il loro rapporto con il velo, mentre lo stesso fenomeno contribuiva a lasciare in secondo piano in Occidente i ruoli localizzati del velo — come quello di strumento di sconfinamento della sfera d'azione femminile al di là dell'ambiente privato, che ha indotto in Turchia una trasformazione sostanziale delle relazioni tra uomini e donne (Göle, 1996: 136).

Recentemente Adriana Destro (2012) ha affrontato le implicazioni delle diverse modulazioni dell'immaginario che producono le rappresentazioni generalizzate della società turca in Occidente. L'autrice parte dal presupposto che l'asse est-ovest sia la dicotomia più praticata nella comprensione della Turchia (*idem*: 23), quella che si intreccia al rapporto di opposizione tra Occidente e Oriente, tra Asia ed Europa (*idem*: 38). Quindi mostra l'esistenza di numerose varianti per la rappresentazione della Turchia, ognuna in grado di gettare una luce significativa su un determinato aspetto. Per Destro si possono opporre gli Stretti alle steppe (*idem*: 28); o un nucleo del territorio nazionale ad una fascia attorno (*idem*: 31); oppure il *Karadeniz* [Mar Nero/Scuero] all'*Akdeniz* [letteralmente Mare Bianco/Chiaro, nome che indica il Mar Mediterraneo] (*idem*: 32); o ancora l'entroterra al mare, la terra all'acqua (*idem*: 33). In generale, la polarizzazione alla base di qualsiasi dicotomia getta luci dirette su aspetti particolari, ma comporta due rischi: la semplificazione di un insieme che ha senso anche in quanto tale; l'annullamento di quei dettagli, come le migrazioni individuali nel contesto dei flussi globali. Questi rischi negli studi sulla Turchia spesso si realizzano in "vuoti cartografici" (*idem*: 34), persone e paesi apparentemente smarriti nelle zone più inaccessibili di un territorio nazionale vasto come quello turco, la cui influenza nella definizione dell'insieme Turchia è considerata nulla.

Il rapporto tra locale e globale nella rilettura delle questioni sollevate da Destro sancisce ancora una volta la centralità dei concetti di limite, confine e frontiera nella mia indagine sulla Provincia di Iğdır e nella definizione dell'Altopiano dell'Arasse come orizzonte della mia indagine. L'uso che propongo di questi tre termini italiani si pone a metà strada tra i loro equivalenti turchi e la definizione utilizzata da Vincent Crapanzano (cfr. 2003: 29-31), che introduce un valore alternativo per il termine frontiera, ma che stabilisce anche una distinzione tra limite e confine proficua e di comprensione immediata.²³

²³ Utilizzo questi termini in maniera forse più ampia di quanto non faccia Crapanzano, ma che non ritengo impropria; per completezza riporto però un passaggio di Crapanzano (2003: 29): "Pur riconoscendo l'importanza dei confini geopolitici, dei limiti, delle frontiere e della violenza che essi suscitano, del senso di oppressione che producono, del doloroso senso di spaesamento che ispirano e della disumana militarizzazione che essi comportano, non ne tratterò in questo libro. Non mi interrogherò sul movimento – o sull'assenza di movimento – di quelle popolazioni che vivono dietro barriere legalmente costruite o in aree culturali, linguistiche e politiche distintamente determinate. Mi interessa, piuttosto, la frontiera come orizzonte che si estende dall'insistente realtà del qui e ora in quello spazio e tempo ottativo – lo spazio tempo – dell'immaginario."

In turco il termine *sinır* è pressoché l'equivalente dell'italiano *limite* (*boundary* per Crapanzano, che scrive in inglese), sia per l'utilizzo che per il significato. *Sinır* è il limite tra due città, tra due campi coltivati: corrisponde insomma all'uso più generico nell'indicazione di una discontinuità. Il limite può essere sempre superato (nell'originale *transgressed*, quindi anche violato, infranto): una regola e una montagna possono essere dei limiti, così come può esserlo un fiume. L'immagine del fiume ci riporta all'Arasse, che è sì un limite, ma che oggi è anche un confine, il marcatore degli estremi territoriali di due Stati nazione.

In turco, nonostante l'uso di *sinır* sia preponderante anche per i confini politici, un termine di uso meno corrente come *hudut* indica in maniera più esclusiva la barriera politica tra due stati, in italiano il confine (*border* per Crapanzano). *Hudut namastur* è un motto scritto dai militari lungo i territori di confine della Turchia: il suo significato – che rimanda al noto termine arabo *namus*, in turco *onore*, *rispetto* – lega il concetto di confine al coraggio e alla volontà nazionalista di lottare per la propria indipendenza e integrità (legando infine *namus* al significato che assume nell'ambiente familiare e nel mondo femminile in particolare, ad esempio nei *namus cinayetleri*, i cosiddetti *crimini d'onore*). Il confine è una questione di Stato, costruito sia per contenere che per essere valicato, attraversato, e il suo passaggio non indica l'infrazione, ma un cambiamento di carattere normativo. Tuttavia, il motto *Hudut namastur*, associa un carattere esistenziale al concetto di confine, che si risolverà in parte nella frontiera.

Frontiera (*frontier* nell'originale) in italiano indica sia un valico che una linea di confine. Nella lingua turca la frontiera come punto di attraversamento è indicata dal termine *kapı* (o dalle espressioni *sinır kapısı*, o *hudut kapısı*), un termine che mutua il suo significato dal contesto: all'interno di una casa, *kapı* significa porta. Per indicare una frontiera come una linea di confine, sono utilizzati i termini *hudut* e *sinır*. Per inserire una differenza bisogna allora mutuare il termine *ufuk*, letteralmente orizzonte, un concetto proprio anche di Crapanzano, che ci avvicina ad un'idea che comprende sia una linea di demarcazione che un limite irraggiungibile. Infatti per Crapanzano (2004: 30) la frontiera indica “un cambiamento di registro ontologico”, dunque un orizzonte che, per sua stessa definizione, non può essere superato, benché possa cambiare aspetto. La frontiera di Crapanzano postula un aldilà irraggiungibile perché appartiene sia al regno delle rappresentazioni che al mondo finito in cui si struttura la no-

stra azione e si genera la nostra conoscenza. Indica una differenza nello spazio e nel tempo, la linea che traccia lo sfondo sul quale si colloca ogni azione e al di là del quale è materialmente impossibile andare.

Ad ogni modo, oltre al valore dell'Altopiano dell'Arasse come insieme complesso, alla fine di questo testo ogni termine che ho scelto per comporre quell'indicazione territoriale, dunque sia il fiume che la corona di montagne che circonda la pianura, saranno stati per gli abitanti e i viaggiatori (me compreso) dei limiti, dei confini, ma soprattutto delle frontiere, gli orizzonti su cui si è strutturata nel tempo ogni rappresentazione e comprensione della società della provincia di Iğdır — compresa quella prospettiva locale odierna che modella le forme di appartenenza e di resistenza, oggetto della mia indagine.

La struttura del testo (con una nota sulla traduzione dei termini turchi)

Nel corso della mia indagine, la situazione attuale della provincia di Iğdır è venuta rapidamente imponendosi quale elemento inestricabile della turbolenta storia locale dell'Altopiano dell'Arasse, terra di confine da oltre due secoli. Dal tempo in cui vedevo la provincia di Iğdır come un semplice territorio periferico della Turchia moderna, sono mutati, sulla base dell'esperienza e delle conseguenti scelte epistemologiche, gli interrogativi su cui ho strutturato questo studio. Nel mio caso tali interrogativi sono passati dalla struttura della vita quotidiana alle modalità con cui una società conforma i suoi membri e il proprio territorio creando un solido senso di appartenenza; ovvero, sul versante opposto, quali meccanismi le persone, come individui o collettività, mettono in atto per resistere al potere omogeneizzante della società in cui vivono. Scrive Marc Augé (2006: 42) che “il principale oggetto focale [dell'antropologia, *ndr*] è la tensione tra senso e libertà (tra senso sociale e libertà individuale) da cui procedono tutti i modelli di organizzazione sociale, dai più elementari ai più complessi.”

L'attenzione agli itinerari, ai limiti delle migrazioni e delle diaspore, all'evoluzione dei confini, alle frontiere e agli orizzonti dell'immaginario, quindi all'organizzazione sociale dello spazio (e del tempo) della città di Iğdır e del circondario, sono gli strumenti che ho utilizzato per rispondere ad alcune delle questioni sollevate dal lavoro di campo. L'obiettivo era superare, almeno in parte, l'*impasse* della creazione di un testo, di una qualsiasi rappresentazione, che non fosse un'immagine fissa nel tempo, isolata dal contesto e lontana dall'esperienza. L'inaspettata dilatazione geografica e storica del mio oggetto di

studio ha direttamente influito sulla struttura di questo testo, che ho infine deciso di dividere in tre parti.

Nella prima parte ripercorro parte della storia degli ultimi due secoli dell'Altopiano dell'Arasse. Ho condotto questa operazione attraverso l'analisi dei resoconti di alcuni viaggiatori europei, mettendo in risalto i punti critici propri di tutte le forme di rappresentazione, tra le quali si colloca questo testo, senza tralasciare però i cambiamenti nelle frontiere e nei confini, le differenze e le coincidenze di questi ultimi con i movimenti migratori e le diaspore delle popolazioni locali.

Nella seconda parte presento una cronaca del mio lavoro di campo nella città di Iğdır e nel paese di Ortaköy.²⁴ Dopo un salto lungo quasi un secolo, la seconda parte si pone dunque come prosiegua, in un continuo e costruttivo confronto, con le rappresentazioni dei viaggiatori esposte in precedenza: è un'altra rappresentazione, un articolato e ininterrotto resoconto nato dalla tensione tra l'etnocentrismo di ogni esperienza di viaggio e l'intensità allocentrica dell'indagine antropologica.²⁵ In questa parte del testo la narrazione segue inizialmente il corso degli eventi; quindi riconduce quanto è accaduto nel corso di alcuni mesi in un solo arco temporale quotidiano, dal mattino alla sera; infine, presenta alcuni avvenimenti meno ricorrenti, come la visita del medico in un piccolo paese, centro della mia attenzione, o una festa organizzata dalla scuola.

²⁴ Ho esteso l'*io* narrativo, comune nelle etnografie, anche alle altre parti del testo. A mio parere infatti la prima persona è l'elemento che rappresenta e mantiene viva l'idea dell'antropologo "immerso nel mondo" (Ingold 2008, 88). L'uso della prima persona singolare evidenzia un totale coinvolgimento del ricercatore nella realtà studiata e allo stesso tempo stimola la consapevolezza delle implicazioni di questo approccio. L'*io* rende esplicito il limite della prospettiva e dell'esperienza, fermo restando che ammettere la realtà fenomenologica della percezione non limita la qualità della visione. Credo infatti che l'opinione di Bent Flyvbjerg (2004: 408) sul futuro delle scienze politiche, potrebbe avere un valore più ampio: "We cannot think of an 'eye turned in no particular direction', as Nietzsche says. 'There is *only* a perspective seeing, *only* a perspective knowing; and the *more* affects we allow to speak about one thing, the *more* eyes, different eyes, we can use to observe one thing, the more complete will our 'concept' of this thing, our 'objectivity', be".

²⁵ Questa tripartizione crea, suo malgrado, un ordine di lettura che rischia di imporre in maniera implicita una graduatoria di valore tra le parti, in particolare tra l'etnografia e l'antropologia, che non voglio in alcun modo sostenere. Allo stesso modo la divisione dell'etnografia dalla riflessione antropologica non deve richiamare l'opposizione tra oggettivismo e soggettivismo. In ogni parte del testo spero di mantenere un'adeguata tensione tra l'esperienza soggettiva del mondo sociale e l'oggettivazione delle condizioni sociali in cui si colloca tale esperienza (cfr. Bourdieu, 1980: 45, 84).

Basandosi su questa rappresentazione della vita quotidiana, la terza parte offre anzitutto l'occasione di rileggere nel contesto turco-caucasico alcuni concetti ampiamente utilizzati in antropologia, come l'etnia, l'identità e l'organizzazione dello spazio pubblico. Quindi, dopo aver ripercorso la formazione del gruppo etnico turco-azero, analizzo le forme di appartenenza e le forme di resistenza presenti nella provincia di Iğdır e nel paese di Ortaköy, mantenendo come punto di partenza – e punto di arrivo – le reti sociali e l'organizzazione dello spazio, le forme di appartenenza e quelle di resistenza.²⁶

Una nota tecnico-linguistica, infine, per concludere l'introduzione a questa mia ricerca. Oltre a limite, frontiera e confine, in molti altri casi ho scelto di utilizzare termini italiani, principalmente per bilanciare l'esotismo intrinseco all'uso di una lingua straniera nel caso in cui i concetti fossero facili da mutare in italiano. Tra questi casi devo segnalare la traduzione di *köy* e dei suoi simili con il termine *paese*, al posto del più utilizzato *villaggio*. La mia opinione è che l'utilizzo del termine *villaggio*, in particolare all'interno di una etnografia, porti con sé delle allusioni ad uno stile di vita semplice, primitivo, o a degli interessi gretti, rozzi, connotando infine in maniera dispregiativa la realtà a cui si riferisce. Villaggio e paese, le cui differenze nei dizionari di lingua italiana non risultano essere vincolanti in questo contesto per la scelta di un termine a scapito dell'altro, rivelano a mio parere una sorta di etnocentrismo del toponimo: nessuno indicherebbe con il termine *villaggio* un insediamento italiano con una chiesa, un cimitero, un piccolo negozio e alcuni bar.

Ciononostante, nell'etnografia sono presenti altri termini turchi, elencati a fine volume per agevolare la lettura. Per quanto riguarda i nomi delle località, ho deciso di riportare la grafia turca attuale. Un'eccezione a questa regola è riservata a Istanbul, che in turco sarebbe İstanbul, ma che anche in Turchia si trova scritta secondo l'uso occidentale, cioè quello senza il puntino sulla *i* maiuscola, uso che adotterò in questo testo. Tuttavia, i nomi delle città sono a volte problematici dal punto di vista ideologico. Una città come Istanbul cambia nome non solo nel corso della storia, ma anche a seconda della prospettiva di chi la nomina. Indicare ad ogni occasione l'uso dell'autore e l'uso corrente

²⁶ A questo proposito, quando saranno prese in considerazione teorie di più ampio respiro, o singoli esempi di altre realtà geografiche e storiche con cui confrontare questo caso, le comparazioni messe in atto saranno strumenti teorici e retorici per mettere in luce aspetti particolari, altrimenti poco evidenti, della situazione locale. Al di là dell'esposizione, sarà stata dunque la mia esperienza a stimolare e fondare il rapporto con la teoria e non viceversa.

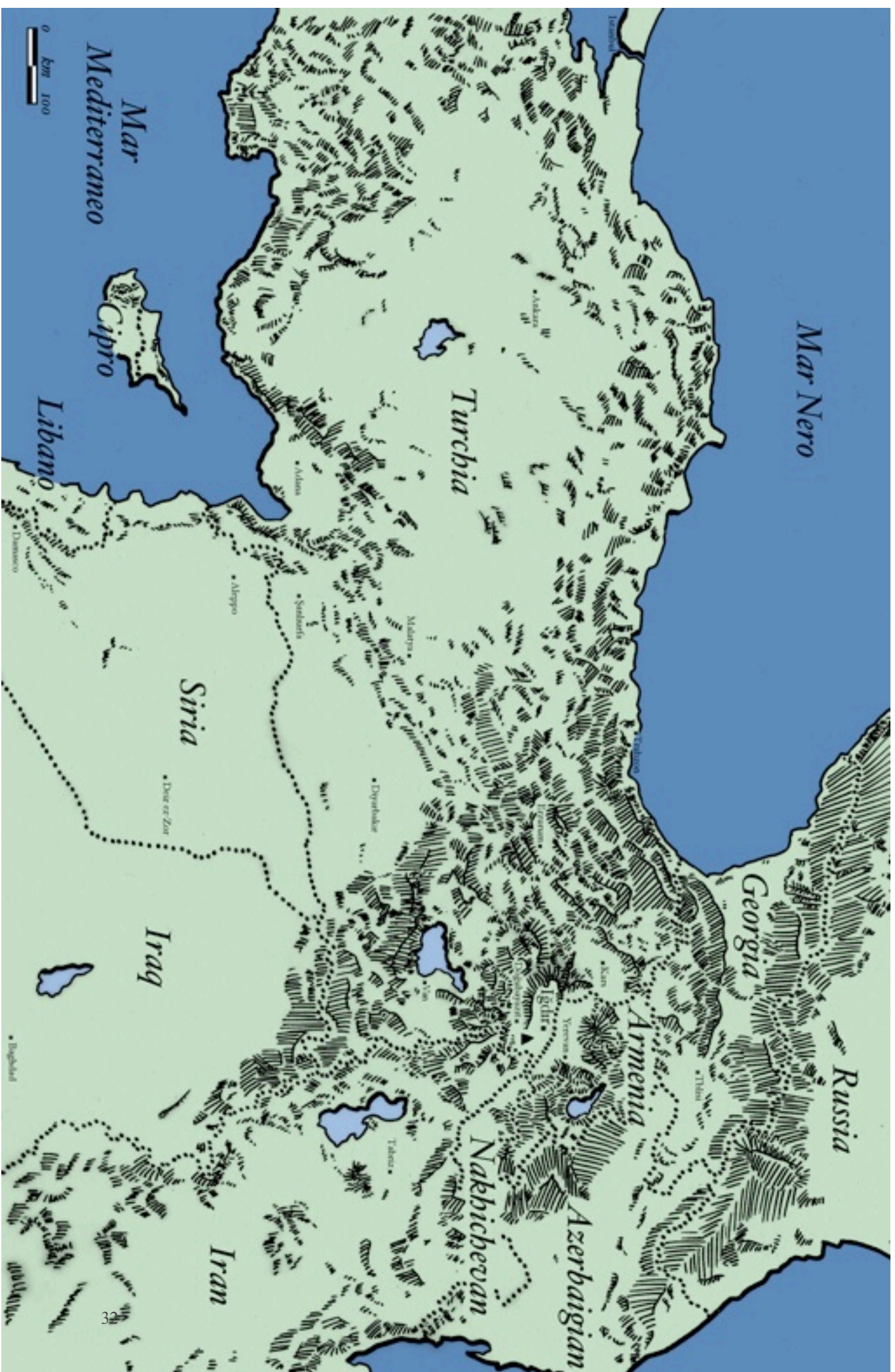
di quel periodo avrebbe appesantito oltremodo la scrittura. Ho così deciso di riportare sempre, tranne nelle citazioni, il nome corrente con cui viene indicata la città. Questa scelta permette anche di evidenziare le storie lineari degli insediamenti, come nel caso di Iğdır, e le soluzioni di continuità, come nel caso di Bayazıt, il cui centro oggi si è leggermente spostato ed è chiamato Doğubayazıt (letteralmente: *Bayazıt orientale*).

Ho riportato in turco anche altre parole di senso comune, in questo caso per assecondare la necessità di trovare un termine che non avesse particolari connotazioni o rimandi in italiano. È questo il caso, ad esempio, di *meydan*, cioè piazza, o più genericamente un'area aperta: nella descrizione del paese, l'uso dell'italiano *piazza* avrebbe legato la realtà locale a forme urbanistiche e dinamiche sociali che non sono presenti a Ortaköy, il paese di cui mi occupo. Lo stesso si può dire per *merkez*, il centro città, utilizzato nella descrizione di Iğdır per indicare un isolato centrale, ma molto eterogeneo nelle sue forme e negli usi; in questo caso la scelta mi permette anche di usare i termini italiani *centro* o *centro città* per indicare invece una più ampia zona centrale dell'area urbana, in opposizione alle periferie — un'opposizione nota in italiano, ma fondata sul caso specifico di Iğdır.

PARTE PRIMA

SCRITTURA E RAPPRESENTAZIONE

DUE SECOLI DI DESCRIZIONI EUROPEE DELL'ALTOPIANO DELL'ARASSE



CAP. 1

ROBERT PORTER: DALLA RUSSIA ALLA PERSIA E RITORNO

“What idea we can form of a Turkey carpet, if we look only at the border, or it may be, at the selvage?”

John Adams, *Preface to Ulloa's Voyage to South America*¹

Viaggiatori di professione e percorsi prestabiliti

Durante tutto l'Ottocento l'attraversamento del Caucaso è un itinerario noto e praticato da molti viaggiatori provenienti dall'Europa.² Dopo circa trecento anni di dominazione marittima europea, nella seconda metà del Settecento si era consolidato in tutto l'Occidente, dai missionari ai romanzieri, un nuovo orientamento. “By the last years of the eighteenth century, interior exploration had become the major object of expansionist energies and imaginings” (Pratt, 1992: 23): le spedizioni si prefiggevano di abbandonare le coste per esplorare e documentare l'interno continentale. L'interesse e la curiosità europei – dall'incontro con società fino ad allora sconosciute, alla geografia che nel corso dei tre secoli precedenti aveva ridisegnato le forme della terraferma e quelle dei mari – si concentravano ora sulla morfologia e sulle *scoperte* sociali e naturalistiche dell'entroterra. Tra le regioni a quel tempo (e anche oggi) poco note all'Europa, l'Altopiano dell'Arasse sarebbe inaspettatamente emerso, per molti viaggiatori europei provenienti dalle steppe russe, come un'affascinante proiezione del loro mitico passato. Nell'ampio ventaglio dei contributi di inizio Ottocento che propongono questa immagine dell'Altopiano, una posizione di rilievo per il percorso intrapreso e per l'espressione dell'*ethos* spetta al resoconto del viaggio compiuto da Sir Robert Ker Porter tra il 1817 e il 1820, dalla Russia alla Persia e ritorno.

Robert Ker Porter era nato nel 1777 a Durham (Regno Unito, Impero Britannico), ma era cresciuto poco più a nord, a Edimburgo. Fin da ragazzo Porter

¹ Dalla prefazione del traduttore John Adams alla terza edizione inglese dell'opera *Noticias Americanas* di Antonio de Ulloa (edita nel 1772 in spagnolo). Citato in Pratt, 1992 p. 23.

² Per quanto le diciture *Europa* ed *europeo* soffrano di un'eterogeneità sociale e culturale che ne mette in dubbio la legittimità, l'utilizzo di questi termini nelle pagine che seguono indica grossomodo le società che vanno dal Mar Mediterraneo al Mare del Nord, quindi dall'Oceano Atlantico al Mar Egeo, al Mar Nero e al fiume Volga.

aveva rivelato una personalità eclettica, divisa tra l'arte della pittura (in particolare di paesaggi) e la curiosità del viaggiatore. La passione con cui si impegnò in entrambe queste attività lo portarono a ricoprire a ventisette anni l'incarico di "historical painter" (Stephen, 1896: 191) alla corte dello Zar Alessandro I, un'occupazione che fu il trampolino di lancio per la sua personale esplorazione del Vicino Oriente. Prima di questo lungo viaggio, favorito dalla nomina imperiale, Porter frequentò con regolarità le élite di San Pietroburgo, dove incontrò e sposò una principessa russa e da dove partì, nel 1817, alla volta di Teheran, capitale della Persia. Fece ritorno a Londra quasi quattro anni più tardi, nel 1820, e già l'anno seguente pubblicò in due volumi il resoconto del suo lungo viaggio (Porter, 1821). L'opera, edita a Londra, fu intitolata "Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, &c. &c." e conobbe una certa fama, anche grazie all'attività letteraria delle sue due sorelle. Sir Robert non era, infatti, l'unico membro della famiglia Porter ad aver intrapreso una carriera artistica: sia la sorella minore, Anne Mary, che la maggiore, Jane, erano romanzieri piuttosto note a quel tempo (Stephen, 1896: 170; 182). Ad ogni modo, la carriera da viaggiatore di Porter era unica nella sua famiglia e in generale andava più in là dell'ordinario per quel tempo: oltre alla Russia e alle regioni del Caucaso e della Mesopotamia, nell'arco della sua vita Porter visitò la Svezia, la Finlandia, la Germania, la Spagna, il Portogallo e infine il Venezuela, dove fu console per l'Impero Britannico dal 1836 al 1841, un anno prima dell'improvvisa morte, avvenuta in Russia poco dopo aver fatto visita allo Zar Alessandro (*idem*: 182).

L'obiettivo del viaggio che condusse Porter ad attraversare il Caucaso, l'Altopiano dell'Arasse e la Turchia era dunque di raggiungere la Persia, la cui storia, le cui rovine, il cui Shah e la cui corte erano tra i soggetti prediletti dell'aristocrazia e della borghesia europea del tempo — come l'autore stesso evidenzia sia nel testo della prefazione, sia nei soggetti delle sue numerose e celebri illustrazioni. L'Altopiano oggetto della nostra attenzione era per Porter e per molti altri viaggiatori del primo Ottocento nient'altro che una tra le terre di passaggio che preludevano ai luoghi e alle società notoriamente lontane e affascinanti.

Come anticipato, il viaggio prese il via da San Pietroburgo, il 6 agosto 1817.³ Porter, attraversando i territori imperiali russi diretto verso sud, raggiun-

³ La ricostruzione dell'itinerario di Porter è effettuata sulla base del suo resoconto così come descritto nell'edizione del 1821.

se in breve tempo Odessa. A Odessa avrebbe dovuto imbarcarsi per Istanbul, visitando così in una sola spedizione due tra le città dell'Europa orientale che più attraevano e incantavano i viaggiatori europei. Tuttavia l'inglese, dopo che fu avvertito dell'epidemia che in quel periodo imperversava nella capitale ottomana, decise di cambiare il proprio percorso e di procedere verso oriente. Costeggiando il Mar d'Azov raggiunse le alture del Caucaso settentrionale e da lì discese lungo le vallate da poco annesse dall'Impero Russo, fino a raggiungere la città di Tbilisi. Tbilisi, oggi capitale della Georgia a quel tempo abitata per tre quarti da armeni, era uno snodo commerciale in crescita: prima della fine del XIX secolo sarebbe divenuta il centro economico e culturale di tutta la Transcaucasia (Suny, 1994: 116). Di fatto, per ogni viaggiatore proveniente da nord, Tbilisi era il passaggio obbligato per superare i territori montuosi del Caucaso e raggiungere il confine persiano. Oltrepassata la città e discese altre valli, quando Porter vide l'Altopiano dell'Arasse per la prima volta erano passati circa 80 giorni dalla sua partenza da San Pietroburgo.

L'itinerario che Porter aveva deciso di intraprendere dopo la rinuncia a visitare Istanbul – cioè l'attraversamento della regione nord-caucasica – non era un'idea originale del viaggiatore inglese, né una via tracciata esclusivamente sulle mappe del tempo. Altri viaggiatori, ancora più noti, avevano già percorso e avrebbero percorso la stessa strada, superando le stesse tappe.⁴ Soprattutto nelle zone sconosciute e impervie, gli itinerari si consolidavano molto in fretta e resistevano al trascorrere del tempo più di quanto facessero gli intenti dei viaggiatori. In quel periodo infatti le esplorazioni del Caucaso, come di molte altre zone, in seguito al diffondersi in Europa del pensiero positivista ed empirista si stavano lentamente trasformando da avventure romantiche in perlustrazioni naturalistiche, collezionismi scientifici e rappresentazione etnologiche (Thomson, 2007: 32). Motivati dall'ambizione ad una conoscenza globale e completa del mondo, ad una tassonomia universale d'ispirazione linneana, questi resoconti di viaggio si fondavano sul potere oggettivo dell'osservazione diretta, dunque sull'errata equazione che legava in modo univoco *vedere e com-*

⁴ Si vedano, ad esempio, il diario di viaggio del 1812 di Friederika von Freygang verso Tabriz, al seguito del marito, uomo del corpo diplomatico, tradotto in tre lingue e pubblicato in quattro paesi [Freygang Kudriavskaia, F. von (1816). *Lettres sur le Caucase et la Georgie, di F. von F. Suivie d'une relation d'un voyage en Perse en 1812, di W. von Freygang*. Hambourg: Perthes et Besser.]; o *Il prigioniero del Caucaso* di Aleksandr Sergeevič Puškin, scritto in seguito ad un viaggio nel Caucaso del nord effettuato in quello stesso periodo al seguito del generale Vladimir F. Raevskij (King, 2008: 109).

prendere (Pennacini, 2005: 19; Pratt, 1992: 24; Siegel, Wulff, 2002: 112). Il resoconto di Porter, nonostante fosse ancora vincolato al pensiero romantico, si inserisce per le finalità manifestate nell'introduzione all'interno di questo nuovo corso intellettuale.

In ogni caso a esplorare, osservare e catalogare il Caucaso prima dei viaggiatori europei, e prima ancora delle campagne militari, erano stati gli etnografi *ante litteram* al servizio della zarina Caterina la Grande (King, 2008: 101). A partire dal 1768 furono effettuate cinque diverse spedizioni nel Caucaso, tutte sotto l'egida dell'Accademia imperiale delle Scienze di San Pietroburgo, la stessa Accademia a cui fa riferimento Porter (1821: V-VI) nel suo resoconto. Attraverso lunghe e meticolose esplorazioni, non pochi territori e popoli caucasici (in particolare nel nord), furono osservati, descritti, suddivisi, catalogati e collezionati: furono raccolti esemplari naturali e artefatti locali; furono annotati i caratteri dei paesaggi naturali così come la dimensione e il genere degli insediamenti presenti; furono segnate le strade meno pericolose e quelle più facili da percorrere. I resoconti di queste spedizioni, editi tra il 1787 e il 1791 in Germania, si posero a fondamento non solo della costruzione della conoscenza europea, geografica e culturale, del Caucaso, ma gettarono le basi dell'immaginario collettivo occidentale relativamente ai suoi abitanti (King, 2008: 102), Porter compreso. Inoltre, da quando il potere zarista si era insinuato nel Caucaso del nord, i viaggiatori iniziavano a godere degli effetti positivi del rifacimento della strada militare georgiana, che a quel tempo come oggi era il miglior collegamento tra la steppa russa e Tbilisi. I lavori di allargamento della carreggiata e di miglioramento del fondo stradale erano iniziati in concomitanza con l'espansione russa nel Caucaso meridionale, a fine Settecento, e pur essendo destinati a concludersi quasi un secolo più tardi, garantivano di decade in decade una maggiore facilità di attraversamento delle montagne del Caucaso settentrionale (King, 2008: 13; 26).

Illuminato il contesto, il percorso intrapreso da Porter non appare certo una scelta estemporanea. Inscritta nel suo tempo, l'impresa di Porter sembra allontanarsi definitivamente dall'immagine romantica della (avan)scoperta, per allinearsi ad un'ipotesi più ragionevole, ben riassunta da James Clifford (1997: 47): "la maggioranza dei viaggiatori borghesi (non importa se perseguissero scopi scientifici o commerciali o meri piaceri estetici) si muoveva all'interno di circuiti in larga misura prestabiliti". Il consolidamento delle vie di comunicazione espandeva la sua influenza oltre gli aspetti romantici e avventurosi del

viaggio: attraverso quei *circuiti in larga parte prestabiliti* si muoveva la costruzione culturale dell'altro, della sua società, della sua cultura — e, per opposizione, di quella del viaggiatore. In altre parole, il contenuto dei resoconti di viaggio era considerato dai contemporanei una forma di sapere in linea di massima attendibile, oggettiva e soprattutto cumulabile — come le voci nelle enciclopedie che nel secolo precedente erano entrate in voga. Tuttavia la conoscenza prodotta dai resoconti di viaggio, ben oltre i modi e le forme con cui le informazioni erano state raccolte e compilate, era condizionata già alla radice dalle vie d'accesso esistenti e dai percorsi intrapresi dai viaggiatori. I circuiti prestabiliti avrebbero creato delle vere e proprie tradizioni esplorative e conoscitive a cui potevano essere associate altrettante *tradizioni testuali*: spesso infatti gli autori inserivano nei loro testi, in un accumulo acritico, lunghe citazioni di altri scrittori, senza preoccuparsi di segnalarne l'origine. In altre parole gli autori infrangevano l'implicito rapporto di corrispondenza tra il racconto in prima persona e la loro personale esperienza grazie, secondo la definizione attuale, a dei plagî (cfr. Galletti, 2005: 8-10). Gli itinerari e i connotati ideologici dei testi (in campo scientifico, politico, biografico) diventano allora lo strumento in grado di tracciare l'orizzonte, il panorama, in cui si muoveva il viaggiatore e la sua mente, da cui hanno preso vita le sue descrizioni.

Una vasta pianura, popolata da innumerevoli villaggi

Come è stato detto, Robert Ker Porter giunse nell'Altopiano dell'Arasse provenendo da nord, dai territori russi. Arrivato al limite dell'Altopiano attraversò virtualmente la frontiera ottomana in un luogo non distante dalla città di Kars, varcando il piccolo corso d'acqua chiamato Arpatchai, affluente dell'Arasse. Lo scopo di questo itinerario lungo il confine dei due imperi (russo e ottomano) era visitare le rovine di Ani, antica capitale armena e cristiana — una visita apprezzata dai viaggiatori dell'Ottocento (così come da quelli odierni), affascinati dalle tracce del passato; ma anche una zona di confine, nota al tempo per la presenza di banditi (Porter, 1821: 170). In ogni caso, dopo la visita di Ani, attraversando nuovamente l'Arpatchai e seguendo la vallata e il corso del fiume, Porter superò il confine ottomano-persiano e raggiunse l'Altopiano dell'Arasse. Era l'autunno del 1817 e l'Altopiano era indiviso, posto sotto il controllo dello Shah Qajar Fath Ali, che in seguito Porter avrebbe personalmente ritratto (Porter, 1821: 12). Inizialmente il viaggiatore inglese si recò al monastero di Echmiadzin, un'altra tappa molto comune tra gli europei che at-

traversavano l'Altopiano, per poi proseguire verso Yerevan e, senza troppo indugiare, verso le città più centrali dell'Impero Persiano.

“In our way we passed the relics of a considerable town, called Talish. A little farther, we saw the ruins of what had been a fine caravansary, on the side of a mountain stream; and, from amidst the mouldering walls, we observed a few half-starved wretches creeping to the air, as if that were their only aliment. Indeed, sterility seemed to have been the curse of this immediate spot. Not a trace of verdure was discoverable on the ground; all parts were covered with volcanic stones, or rather masses of cinders, as if thrown from an iron-furnace, black, heavy, and honey-combed. [...] As the vale opened beneath us in our descent, my whole attention became absorbed in the view before me. A vast plain, peopled with countless villages; the towers and spires of the churches of Eitch-mai-adzen, arising from amidst them; the glittering waters of the Araxes, flowing through the fresh green of the vale; and the subordinate range of mountains skirting the base of the awful monument of the antediluvian world. It seemed to stand, a stupendous link in the history of man, uniting the two races of men before and after the flood.” [181-2]⁵

L'enfasi e l'apprezzamento per le terre rigogliose dell'Altopiano sono proposti dall'autore in contrasto con la desolazione delle zone visitate poche ore prima. La descrizione di Porter, la cui stesura avveniva a fine giornata, evoca un percorso di riscoperta della propria storia cristiana — di cui i campanili e le guglie del monastero di Echmiadzin sono i simboli più evidenti. In realtà, alla visione gratificante di quelle architetture, si sommava quella, avvenuta poco prima, del Monte Ararat.

“On leaving our halting-place, a fuller view of the great plain of Ararat gradually expanded before us, and the mountain itself began to tower in all its majesty to the very canopy of heaven.” [181]

Anche se da questi stralci del testo sembra che siano le forme e i metodi dell'osservazione naturalistica i principi che guidano lo sguardo e la penna di Porter, in un arco della narrazione appena più ampio l'elemento religioso prende il sopravvento.

⁵ Se non diversamente segnalato, l'indicazione delle pagine posta tra parentesi quadre in conclusione alle citazioni rientrate si riferisce a Porter (1821).

“We now took a descending position, due east, over a stoney and difficult road; which carried us, for more than ten wersts, through several close and rocky defiles, and over as many frozen streams, till we reached a small Mahometan village on the side of the Mosschian hills. We halted there for the night; and, for the first time, I slept under the roof of a Mussulman. [...] On the morning of the 17th November, we left our hospitable Mussulmans: for, whether they were so inclined, or over-awed by the fierce looks and glittering arms of my attendants, I will not pretend to say, but I had no reason to complain of their want of civility.” [180-181]

A questa descrizione, come era stato per il panorama, fa da contrappunto il commento dell'autore sull'ospitalità ricevuta il giorno seguente al monastero armeno (cristiano) di Echmiadzin:

“I had reached the monastery, about three o'clock, P. M., it being about twenty wersts from our Turkish lodging of the night before. Having had letters for the Patriarch, from the Armenian bishop at Tiflis, I was prepared for a polite reception; but that I received was the kindest possible. From the moment of my entering the walls, I ceased to be a stranger, and might have commanded, as in my own home, had orders from myself been necessary for the comfortable adjustment of my party. But every thing was anticipated; and I had only to enjoy my own good quarters, after a fatiguing march of eight days; with the additional zest, afforded by the society of the intelligent, and amiable brotherhood of the Three Churches.” [182]

In queste pagine l'autore svela al lettore un orizzonte polarizzato, all'interno del quale intende tratteggiare la conoscenza del Caucaso: alle popolazioni musulmane e ottomane saranno opposte quelle armene e cristiane. Il viaggiatore inglese si muove dal territorio ottomano – sterile e devastato, in cui era stato ospite di una misera famiglia musulmana – alla terra rigogliosa, alla squisita ospitalità e all'intelligenza dei monaci cristiani di Echmiadzin. Per Porter la terra rigogliosa dell'Altopiano dell'Arasse è una conferma che la civiltà (nel senso che l'autore dà a questo concetto, cioè il progresso nella direzione dell'Europa sua contemporanea) e il cristianesimo corrono sullo stesso binario. Nel testo non emerge alcuna consapevolezza critica del legame univoco con cui Porter è solito associare il grado di familiarità di un contesto al valore universale che attribuisce alle società diverse dalla sua. Porter (un inglese di famiglia irlandese), mosso da presupposti di conoscenza universale, invoca le leggi

cristiane (mantenendo una dicitura volutamente ampia, che fa del variegato mondo cristiano ed europeo un tutt'uno) come fondamento di ogni valida scienza di governo, che si dovrebbe diffondere nel Caucaso, ben oltre le alture dell'Altopiano.

“Constant feuds amongst the chiefs themselves, rendered desperate by the total absence of all law or justice; the inroads of the Lesghees,⁶ and bloody wars with the Turks and Persians; all combined to drive the great mass of the people into that state of utter despair, which gradually subsides into the sullen contentedness of sloth, ignorance, and poverty. This must be the universal situation of every country which has been, for any time, under the subjection, or rather mis-rule, of a ceaseless change of masters; some absolutely barbarians, and others, who have yet to learn the science of government from Christian laws: and this was the situation of Georgia for a sad succession of times.” [132]

Questo passaggio fa riferimento alla forza civilizzatrice della Russia ortodossa e impone al lettore la semplice equazione con cui ancora una volta Porter oppone da una parte il cristianesimo (e la civiltà), dall'altra l'islam (e il disordine sociale).

In questo contesto ideologico e in quello fisico della traversata del Caucaso, la presenza cristiana nell'Altopiano è per Porter una felice scoperta che lo porta a cambiare il registro e il lessico della sua narrazione subito dopo aver raggiunto (con lo sguardo) il Monte Ararat, simbolo della continuità storica tra due mitiche *razze* che abitavano l'Europa e l'Altopiano. La conferma della superiorità delle leggi cristiane, manifestatasi nella scoperta dell'Altopiano, non si esaurisce durante il viaggio d'andata, ma viene ribadita anche durante il viaggio di ritorno dalla Persia. Nell'ottobre del 1819, Porter – dopo aver alloggiato per la seconda volta al monastero di Echmiadzin, ai cui monaci farà dono di un dipinto – segue il corso dell'Arasse, di villaggio in villaggio,⁷ fino a raggiungere le rovine dell'antica città di Armavir. Qui, di fronte alla desolazione delle rovine disabitate, si prodiga nel commento dei nefasti influssi della conquista musulmana sui territori abitati (in precedenza) dagli armeni.

⁶ In italiano Lesghi, nome con cui ci si riferisce ad una popolazione sunnita che in quel periodo si riteneva abitasse i territori montani posti tra la Georgia e il Mar Caspio.

⁷ Purtroppo le descrizioni dei paesi sono sommarie.

“Here was another of the vast solitudes of Armenia, where thousands of happy families had assembled round their domestic hearths, in opulence and comfort: and now all these thousands of habitations lay like others I had seen in similar depopulated silence, bearing awful characters on their walls against the mistaken principle of ambition, which calls such desolation greatness.” [640]

Le vestigia della storia armeno-cristiana avevano un altissimo potenziale di attrazione sull’immaginario ottocentesco del viaggiatore europeo, come, probabilmente, lo avevano le narrazioni che miravano a consolidare la propria superiorità (più che il fascino per l’esotico), sui suoi lettori in patria. Un’espressione sibillina (“mistaken principle of ambition”), che potrebbe essere riferita a entrambi gli schieramenti, accenna una critica moraleggiante che è anche un implicito elogio della grandiosità delle potenze europee. Nell’accostamento dei resoconti del viaggio d’andata e di ritorno emerge l’intenzione di Porter di metter in atto nella descrizione dell’Altopiano “quella lunga e persistente ricerca, da parte dell’Occidente, di un altrove e di un altro tempo mitici, che proietterà altrettanto miticamente su ciò che è lontano” (Kilani, 2009: 234).

La riscoperta nell’Altopiano della proiezione di un passato mitizzato influisce nei *Travels* sul consolidamento di un pregiudizio (moderno) sull’Oriente musulmano. L’opposizione tra islam e cristianesimo, ancora oggi in voga, non ha mai riconsiderato un altro presupposto derivato dalla supposta omogeneità interna di un gruppo religioso che già a quel tempo vantava decine di milioni di aderenti. Solitamente infatti i due macro-gruppi religiosi (musulmani e cristiani) sono immaginati come due insiemi posti uno al fianco dell’altro, separati da uno spazio irriducibile. Tuttavia, l’osservazione ossessiva di tale spazio ha nascosto la distanza tra i punti opposti all’interno di ogni insieme. L’osservatore, inserito in quello iato tra cristianesimo e islam, a causa di un ben noto difetto della prospettiva, percepiva come vicini i soggetti posti nella stessa direzione, come lontanissimi quelli in una direzione opposta. Consapevoli di ciò, si sarebbe forse potuto osservare che lo spazio tra i due insiemi, se paragonato all’ampiezza interna dell’insieme, era ancora una separazione irriducibile, ma in alcuni casi anche una misura quasi trascurabile.

Nel discorso occidentale sull’islam tale concezione omologante si è anche trasformata nel pregiudizio che il mondo musulmano (e non la natura universale di tutti i sistemi religiosi) sia strutturato su regole monopolizzanti, sia a livello individuale che sociale, che annullano le sfumature e le differenze e che im-

pediscono di distinguere tra un ambito privato e uno pubblico.⁸ La commistione occidentale tra il carattere esistenziale e quello sociale dell'islam, fondata sulla scarsa conoscenza delle realtà locali e su generalizzazioni che, se riferite al mondo cristiano, sarebbero da ritenersi assurde, è stata inoltre in grado di nascondere la moltitudine di islam esistenti e le differenze locali tra la dottrina e la vita quotidiana, creando stupore e diffidenza verso la commistione inestricabile che lega, in realtà, qualsiasi religione a qualsiasi società religiosa. Questa concezione dell'islam ha avuto infine come importante conseguenza la creazione di un orizzonte musulmano compatto, un *alter* ben definito a cui poter opporre una forma di appartenenza comune, quella dell'Occidente, più che mai eterogenea e ricca di contrasti. Inoltre, l'adozione di questa prospettiva, la cui conseguenza fu appiattire l'immagine dell'islam fino a smarrirne il senso, avrebbe fatto ricadere su quella vasta religione, destinata a consolidarsi come principale antagonista del cristianesimo, le colpe morali, etiche e finanche quelle istituzionali degli imperi e delle nazioni in cui era presente (Schiffer, 1999: 196).

La descrizione di Porter dell'Altopiano e delle zone circostanti consolidava in maniera acritica l'espandersi del potere imperiale europeo in tutto il mondo. L'ethos dell'autore era risvegliato e portato in superficie dalla contrapposizione con il mondo esterno. Porter proponeva di rileggere l'Altopiano attraverso la prospettiva cristiana (un fragile legame tra la sua natia Europa, la Russia adottiva e l'Armenia subcaucasica) in un periodo in cui quella prospettiva e i suoi presupposti, nella stessa Europa empirista e positivista, sembravano ormai messi in dubbio, resi inconsistenti — ma non per questo destinati all'estinzione. In un meccanismo che in diversa misura appartiene, ancora oggi, ad ogni viaggiatore indipendentemente dalla sua consapevolezza, per Porter i valori di casa andavano intensificandosi man mano che la sua casa si allontanava. L'etnocentrismo dell'autore era tutt'altro che gravitazionale: assumeva le proprietà di una forza centrifuga, la cui intensità aumentava con la distanza dal centro. L'Altopiano era un'isola cristiana nel mondo musulmano e orientale, un'oasi nel deserto, un luogo remoto e relativamente sconosciuto, decisamente imperfetto, dunque lo sfondo ideale su cui proiettare il proprio passato. Nello sguardo di Porter i chilometri percorsi per ritrovare infine quell'*alter* simile a sé

⁸ Che, almeno per un italiano, è come pensare che la Chiesa cattolica si sia auto-esiliata nell'attuale territorio vaticano.

stesso diventavano una distanza nel tempo ben oltre gli ottanta giorni di viaggio.

I selvaggi e la montagna, ovvero le immagini del remoto e del lontano

Porter percorre itinerari in larga parte già consolidati e il suo sguardo proietta sul panorama che egli osserva una griglia interpretativa propria della sua cultura, con cui fornisce a se stesso e al lettore i riferimenti necessari a non perdersi nello straniamento provocato da un'esperienza di viaggio in terre percepite come remote, nello spazio e nel tempo. La religione, il progresso tecnico, l'estetica del territorio, la celebrazione del passato e i modi di vivere delle persone che incontra sono alcuni degli elementi di questa griglia interpretativa. Un ulteriore elemento, un *topos* implicito della descrizione di Porter, è la divisione tra selvaggi e civilizzati, tra la montagna e la pianura.

Fino almeno alla metà del Settecento nella cultura occidentale gli ambienti di montagna erano stati completamente ignorati dai centri urbani. Detentori del potere narrativo, gli abitanti della pianura sarebbero in questo modo passate alla storia (e al modo di pensare la storia e il presente) come esclusivi produttori e assoluti dominatori della cultura del tempo (Kilani, 2009: 247). Gli abitanti delle zone montane europee, in particolare delle Alpi, benché fossero rimasti solo relativamente isolati, nell'immaginario comune conducevano una vita avulsa dalle contemporanee questioni politiche e sociali europee — separati fisicamente e politicamente dal presente e dalla storia.

Negli anni in cui Porter viene scolarizzato ed educato molte delle scoperte effettuate nelle zone continentali contribuiscono all'evoluzione della già nota figura del *sauvage*. Questo selvaggio, al contrario del pensiero comune, marcava una distanza storica, indipendentemente dalla distanza geografica. I caratteri dei luoghi di montagna erano trasmessi per estensione agli abitanti, rappresentati come *uomini* (nel senso specifico di esseri umani di sesso maschile) solitari e gretti, ordinati nella dicotomia che da un lato vedeva il *buon montanaro*, detentore di una saggezza data dal misticismo della solitudine e dalla sua vita bucolica a contatto con la natura incontaminata, e dall'altro il suo logico opposto, il *cattivo montanaro*, caratterizzato dalla violenza e dalla mancanza di consapevolezza del suo essere *umano e sociale* nel suo pensiero e delle sue azioni.

Questa visione dell'altro fortemente stereotipata e polarizzata si era riversata in buona misura nel racconto di Porter. Nei *Travels* si confrontano gli illuminati monaci cristiani di Echmiadzin, abitanti della pianura, e l'inadeguato

musulmano ottomano, che vive nelle alte vallate del Caucaso. In alcuni casi il musulmano di montagna è un uomo gretto, ma un buon montanaro; in molte altre occasioni, come la visita al confine russo-ottomano e alla città di Ani, o il viaggio di ritorno tra l'Altopiano, Kars ed Erzurum, gli abitanti dei rilievi caucasici finiscono senza indugi nella ben più ampia categoria del cattivo montanaro: umanità di sesso maschile, selvaggia, che vive senza regole, priva di una religione degna. L'unico monte che fa eccezione è l'Ararat, un'altura apparentemente disabitata e sacra.

Alla fine dell'ottobre del 1819, come aveva già fatto nel novembre del 1817, Porter (1821: 634) si trova ad attraversare il "noble plain of Ararat", fermandosi sia al monastero di Echmiadzin che nella città di Yerevan. Come ho già accennato, in entrambi i passaggi Porter non può rinunciare a descrivere le impressioni suscitate in lui dalla visione del Monte Ararat. Così al viaggio di andata:

"But the feelings I experienced, while looking on the mountain, are hardly to be described. My eye, not able to rest for any length of time upon the blinding glory of its summits, wandered down the apparently interminable sides, till I could no longer trace their vast lines in the mists of the horizo ; when an irrepressible impulse, immediately carrying my eye upwards again, refixed my gaze upon the awful glare of Ararat; and this bewildered sensibility of sight being answered by a similar feeling in the mind, for some moments I was lost in a strange suspension of the powers of thought." [182]

E così durante il viaggio di ritorno:

"Our course lay along the plain, S. 70° W., with the sublime mountain I was so soon to lose all sight of, in full magnificent view before us. Contemplation of its double summits again suggested the idea which had occurred to me when gazing on them for the first time; namely, that on the subsiding of the deluge, the ark rather sunk down gradually with the receding waters, between the towering peaks, into the broad haven of the bosom of Ararat, then grounded on either of them." [636]

Sia la vista dell'Ararat, o meglio la contemplazione della sua magnificenza, che la sua descrizione sono per Porter effetti legati in modo inestricabile all'immaginario religioso della montagna sacra, alla proiezione del remoto (tempo) nel lontano (spazio) — fatto a cui l'autore stesso aveva già alluso in precedenza.

Ancora una volta lo sguardo di Porter, inizialmente rapito dall'alterità, si focalizza progressivamente sui presupposti legami tra le terre e popolazioni dell'Altopiano e la società di partenza, esplicita destinataria del suo resoconto di viaggio. Al centro di una catena di monti abitati da montanari arretrati (che siano buoni o cattivi), al di fuori della storia e del progresso, sorge una pianura che rappresenta a sua volta un passato, ma il passato migliore della storia della sua gente, della sua cultura e della sua società. Nel complesso, nel confronto personale con la società musulmana, che rappresenta come un'alterità culturale ben definita, così come in quello con la più ambigua alterità del popolo armeno – una *quasi* unità del passato –, le descrizioni di Porter rispettano e alimentano delle “messe in scene simboliche dell'io e dell'altro fortemente istituzionalizzate” (Clifford, 1997: 44), in cui il sapere, le abitudini, le idee, e perfino le identità che l'Occidente attribuisce a se stesso, vengono continuamente rimodellati dalle esperienze oltre i suoi confini, nel tentativo di confermare la propria superiorità (Kilani, 2009: 234).

Migrazioni, diaspore e una frontiera tra i confini

L'ultima questione sollevata dalle descrizioni di Porter dell'Altopiano dell'Arasse riguarda la complessa situazione dei confini politici di quel periodo e la loro influenza sulla società locale, così come sui viaggiatori. Durante il viaggio dalla Russia alla Persia, l'autore aveva attraversato prima il confine russo-ottomano e in seguito quello ottomano-persiano — sul cui contrasto si fonda la descrizione dell'altopiano che è stata presa in esame inizialmente. Durante il viaggio di ritorno, Porter lascerà infine la Persia per entrare nella Turchia ottomana, dove proseguirà, abbandonando il percorso dell'andata, alla volta di Erzurum, quindi di Istanbul.

Come le descrizioni di Porter sembrano confermare, durante entrambi i suoi attraversamenti l'Altopiano dell'Arasse era unito sotto il dominio persiano. Il confine occidentale, quello con i territori ottomani, seguiva il limite morfologico del massiccio anatolico orientale; mentre a nord il confine era segnato dall'incrocio tra l'Arasse e il suo affluente, “the Arpatchia [oggi Akhurian] river, the boundary of the Persian territory” (638).

È verosimile supporre che la conoscenza dello *status* politico della regione abbia influenzato lo sguardo e le descrizioni di Porter, che nel suo resoconto sembra reificare attraverso le opposizioni sociali e paesaggistiche i confini creati dalle brevi ed efficaci conquiste militari e dalle conseguenti spartizioni.

Il resoconto di Porter ricostruisce l'ipotetica discontinuità che si associa ad un confine politico in maniera quasi indipendente dalla sua esperienza personale. Rivela quest'azione anzitutto la mancanza di indicazioni certe in tutti i casi in cui al confine politico non era associato un limite naturale; quando il confine è anche un limite, come nel caso dell'Akhurian, è invece la difficoltà tecnica dell'attraversamento (in questo caso nella stagione meno indicata) a mettere in risalto un confine che, altrimenti, nella descrizione del panorama e della società, non sarebbe emerso come fonte di discontinuità. Nei passaggi senza limiti naturali evidenti, infatti, la presenza del confine è inizialmente omessa e viene ricordata solo più tardi, ad esempio per giustificare la presenza di un paese abitato (con anomala omogeneità) da un gruppo visibilmente diverso rispetto al paese precedente. In maniera simile, è degno di nota il fatto che Porter, una volta raggiunto il territorio persiano, in nessun caso prosegua fino a Iğdır, il cui nome ricorrerà già alla fine degli anni Trenta per indicare il posto di *quarantena* tra l'Impero ottomano e quello persiano (Dubois, 1839: 455).⁹ Che la quarantena non fosse presente nel 1817-19, oppure che Porter l'avesse evitata, sono entrambe testimonianze della scarsa considerazione e della funzione prettamente politica che, nell'Altopiano e nelle zone limitrofe, avevano i confini.¹⁰ Favorito dalla assenza di un confine, nelle sue descrizioni Porter traccia degli orizzonti ispirati in parti uguali dall'esperienza e dalle sue conoscenze preesistenti, che sono "moderne" e occidentali. All'interno dei suoi confini iscrive in maniera omogenea una società, una cultura, una religione e un modo di vivere, oltre alle forme riconoscibili di una organizzazione sociale (un regno, un impero, una qualche gerarchia religiosa) che potesse essere assimilata a quelle conosciute in Europa.

Nel resoconto di Porter per due volte la conoscenza di un confine assume in modo evidente la funzione di un orizzonte, postulando una discontinuità talmente netta da potersi considerare improbabile. La prima di queste descrizioni riguarda l'altopiano dell'Arasse ed è proposta durante il viaggio di anda-

⁹ "Le chemin ordinaire qui mène d'Erivan à Bajazed, passe au sud de l'Araxe par Souleimabad, par Malagliou, par Iğdır où est la quarantaine".

¹⁰ Sulla base dei dettagli forniti dall'autore in altre circostanze, ritengo altamente improbabile che Porter abbia omissso il passaggio presso un posto di quarantena. In ogni caso, anche se così fosse, l'omissione nel resoconto del passaggio presso la quarantena potrebbe segnalare la funzione più prettamente politica che non pratica che detenevano a quel tempo.

ta. Come si comprende dal contesto della narrazione, il confronto riportato sotto è tra i territori appena annessi dalla Russia e quelli persiani dell'Altopiano.

“But my mehmandar [nome dato alla guida ufficiale assegnata come scorta nei territori persiani ai viaggiatori più importanti, *ndr*] informed me, with a smile, and look of satisfaction, that none were now needed, in almost any part of the Persian dominions; [...] and, at least, giving the information credit till it should be contradicted by fact, I was glad to make arrangements for the further prosecution of my journey, without the incumbrance of the half-savage guards, which had been for so many weeks necessary to any probability of my personal safety. Certainly, from Eitch-mai-adzen, (where, being in the Persian dominions, my last troop had no longer authority to remain, and I therefore dismissed it,) all the way to Erivan, I had found the road perfectly free from any shadow of molestation.” [203]

In questa descrizione l'immagine di una linea di confine sembra dissolversi: è la sensazione di sicurezza data dal territorio persiano lo strumento capace di marcare una discontinuità con i territori russi e ottomani, esplorati in precedenza. Questa parte del resoconto di Porter rispecchia grossomodo l'instabilità politica sofferta dai territori del Caucaso conquistati nelle decadi precedenti dall'Impero russo e che, con la seconda ondata conquistatrice della Russia imperiale, anche l'Altopiano si sarebbe trovato a soffrire circa dieci anni dopo (cfr. King, 2008: 39). Tuttavia, la supposta omogeneità e le nette divisioni fornite dalla descrizione confermano la trasposizione nell'Altopiano, un territorio di passaggio al limite di tre diversi imperi, di un ideale europeo di confine politico — il marcatore di un cambiamento che sicuramente il viaggiatore vede, ma che allo stesso tempo costruisce con il suo sguardo.

Una seconda e più complessa descrizione è proposta durante l'itinerario di ritorno, quando attraversando l'Altopiano per raggiungere l'incrocio tra l'Akhurian e l'Arasse, Porter si trova a varcare il confine ottomano. La prima parte di questa descrizione riporta i racconti che il viaggiatore ha ascoltato durante la sua permanenza nel Caucaso e in Persia.

“October 31st. — I took my leave of my host this morning at eight o'clock, and resumed our route in the same direction as yesterday. As we advanced, a high and pointed mountain rose immediately before us, being indeed the most conspicuous of any I could yet discover, forming the western range from Ararat. It has received the appellation of Tackat, from

its resemblance to the pommel of the saddle of the country; and is also called Courd Ougly, from its fastnesses having formerly been possessed by a freebooting chief of that name. The people who were with me described the habitation of his band as having been in the heart of the mountain; and that several large rooms, cut deep into the rock, still exist where he resided, and whence he commanded a view over all the country. A thousand wild stories are even now in the mouths of the peasantry, respecting his extraordinary feats, robberies, gallantries, and generosity; in fact, he was the Robin Hood of Ararat. But in these regions, making the sword a sickle, does not appear confined to one single Courd and his myrmidons; I am informed that the whole northern bank of these mountains is infested by tribes of the same nation, who plunder every where with the most lawless perseverance. The immensity of their physical force holds the frontier districts in awe; and the well-timed presents of the chiefs to the governors, prevents all troublesome investigations beyond their lines, of any extraordinary little accident of rapine or murder which may have occurred on their borders. In short, what these very mountaineers were in the time of the passage of Xenophon, we find them now; unsubdued, untamable, fierce, and inhospitable as their own slippery rocks on the verge of a precipice;¹¹ and such they extend all over the mountainous regions stretching hence, even to beyond Arzeroom.” [205-6]

Nel riportare quanto aveva ascoltato, l'autore accenna a racconti e episodi ben noti in Europa, che probabilmente hanno la funzione di mantenere una certa distanza tra l'autore e la veridicità delle informazioni che ha raccolto. Non-dimeno i racconti esposti servono a Porter per introdurre una descrizione aggiornata della medesima situazione narrata riguardo al *Robin Hood dell'Ararat* — dunque per presentare al lettore suo contemporaneo gli stessi contenuti in una veste più accettabile e apparentemente fondata su una qualche spiegazione politica.

¹¹ I passi di Senofonte a cui si riferisce Porter sono una delle prime immagini negative degli antenati montanari dei curdi che ebbero una vasta diffusione. Pare legittimo supporre che l'inglese si riferisca ai seguenti passi dell'Anabasi: Libro 3, 5: "[...] oltre le montagne, il territorio dei Carduchi. 16 Asserivano che questa popolazione si era insediata nelle montagne e che era particolarmente bellicosa, nonché ribelle nei confronti del re; una volta un esercito di dodicimila soldati, inviato contro di loro dal re, non era riuscito a far ritorno dal territorio." Libro 4, 1: "9. I Carduchi però, seppure sollecitati, non volevano alcun contatto amichevole, né mostravano alcun segno d'amicizia." [Tr. it. A. Baccarin, Pordenone: Studio Tesi, 1991].

“This village was the last on the Persian side of the frontier. Immediately beyond it, towards the Turkish line, extended a neutral tract; a space indeed totally abandoned to the desert; and in character with such appearance, it was often infested by the wildest and fiercest of all animals, bands of desperate men, the outlawed refuse of both countries.”

Porter, forse condizionato da dei confini tendenzialmente invisibili e inutili, postula l'esistenza di una zona neutrale e disabitata, di un cuscinetto tra l'Impero persiano e l'Impero ottomano non indicato sulle carte del suo tempo. La zona neutrale è morfologicamente montuosa e politicamente è sotto il dominio del Sultano. Per Porter è frequentata da gruppi di banditi curdi, così come dai numerosi fuorilegge cacciati con forza da entrambi gli imperi. Nelle parole di Porter, il confine ottomano *reale*, cioè una linea che marchi in maniera netta una discontinuità e che riveli una società omogenea e ordinata, si sposta dall'Altopiano fino al limite di Erzurum.

L'invenzione di Porter di una zona neutrale – in luogo di un territorio trascurato dal potere centrale, dunque tutt'altro che *neutrale* – evoca il tentativo di spiegare (di riscrivere nelle dinamiche politiche di governi che controllano capillarmente i loro territori) un fenomeno osservato dal basso. In ogni caso la sensazione di pericolo si inserisce ancora una volta nella dialettica tra la montagna e la pianura, tra uomini selvaggi e persone civili. Mentre Porter sviluppa l'immagine del curdo *cattivo montanaro*, che vive “immerso nella miseria e nella depravazione a causa della sua ignoranza e pigrizia” (Kilani, 2009: 244), sta anche cercando di ricondurre una situazione sperimentata ad una categoria politica nota (una zona cuscinetto). Porter non può rinunciare ad una definizione intransigente del confine politico: così non percepisce la diversa concezione di un confine nell'Oriente ottomano, ma lo sposta vicino Erzurum, creando una terra di mezzo, un ambiente inospitale a causa sia della conformazione morfologica che dei suoi abitanti.

Nonostante i tentativi di Porter di ricondurre l'estraneo a qualcosa di noto e integrato nella sua logica, i confini tra gli imperi che segnavano i limiti politici e morfologici dell'Altopiano dell'Arasse a inizio Ottocento avevano nelle parole dell'autore una forma definita che non trovava conferma nell'esperienza. Quei confini tra imperi (che, beninteso, nei discorsi politici esistevano) erano evidentemente poco influenti nell'Altopiano, ma la complessa situazione del Caucaso meridionale era comunque rappresentata da Porter come un insieme geograficamente ordinato di società divise in gruppi isolati e omogenei. Come

per i confini, Porter costruisce delle rappresentazioni omogenee delle società locali che, in fin dei conti, erano coerenti con il pensiero nazionalista che si stava consolidando in Europa più di quanto lo fossero con la situazione nel Caucaso di quegli anni, anche considerata l'influenza delle continue invasioni russe. In pratica, almeno fino alla seconda metà del XIX secolo, i confini che separavano gli imperi caucasici erano per lo più utilizzati per tassare chi viaggiava lungo le strade più praticate: non erano certo reali marcatori di diversi possedimenti e di un differente esercizio del potere (King, 2008: 21). Come fa intuire l'analisi del resoconto del viaggio nell'Altopiano di Porter, le mappe dell'epoca moderna, che dividevano il territorio con colori e linee, erano più simili a rappresentazioni simboliche di un'idea astratta (politica), che rappresentazioni fedeli alla situazione del territorio (*ibidem*).

Un primo mutamento funzionale dei confini politici del Caucaso non avrebbe comunque tardato ad arrivare. Con l'avanzare degli anni le convenzioni cartografiche avrebbero preso il sopravvento sulla realtà e nuove necessità di controllo (come quello della diffusione delle malattie) avrebbero indotto i governi ad un ripensamento della funzione del confine politico, che avrebbe assunto infine la sua attuale forma di controllo degli ingressi. Tuttavia, quando la funzione dei confini politici del Caucaso mutò per la prima volta, il suo scopo fu inizialmente quello di trattenere all'interno dei territori le persone, per conservare forza lavoro e militare, o per esercitare e dimostrare il proprio potere, perché, come sostiene Charles King (2008: 21), in quelle zone in particolare “people were a commodity not easily replaced”.

Ad ogni modo, mentre in Europa la *querelle* dei confini politici del Caucaso sembrava appena avviata ed era vista come una parte fondante per costruire la miglior rappresentazione possibile dell'intera regione,¹² la situazione del Caucaso meridionale era condizionata nell'Ottocento dalla variazione delle reti sociali e dello statuto di appartenenza politico-territoriale dei suoi abitanti. Il primo caso storicamente attestato sono le migrazioni cosacche, imposte dall'Impero russo nei territori appena conquistati per consolidare l'esercizio e le

¹² Situazione messa in luce, ad esempio, dalle numerose pubblicazioni di quegli anni sulla rivista della Royal Geographical Society inglese.

strategie del potere zarista (*idem*: 39).¹³ Queste dinamiche sociali, completamente assenti nella rappresentazione statica di Porter, ricorreranno nella storia dell'Altopiano dell'Arasse attraverso altre migrazioni forzate (dai governi, dalle carestie, dalla devastazione delle guerre), ma anche attraverso privilegi e alleanze strette tra i poteri centrali e un unico gruppo locale, come accadrà a fine secolo tra il sultano Abdülhamid e gli *hamidiye*, unità paramilitari curde, o con la legittimazione dell'etnia azera da parte della neonata Repubblica turca. Bisogna allora considerare che la possibilità di raggiungere una comprensione più adeguata dell'Altopiano, anche oggi, non possa giungere attraverso lo studio dei confini politici, attraverso l'attenzione ai concetti di proprietà, di società e di comunità stanziali, di appartenenze di specifiche popolazioni ad un determinato territorio, quanto attraverso una focalizzazione sulle frontiere delle diaspore, cioè su quei limiti e quelle situazioni in cui le migrazioni si sono costruite e si sono, con il tempo, definite (Clifford, 1997: 292).

Il resoconto del viaggio di Porter nell'Altopiano e nei dintorni

La lettura trasversale e l'attenzione alle voci incontrollate del resoconto di Porter sull'Altopiano dell'Arasse negli anni 1817 e 1819 hanno evidenziato innanzitutto l'inevitabile filtro che si pone tra lo sguardo del viaggiatore e la realtà che osserva, tra la rappresentazione e l'esperienza. Porter rivela un atteggiamento partigiano ed etnocentrico, che non significa un brutale e categorico disprezzo: nelle sue pagine si può leggere il tentativo di elogiare alcune popolazioni locali, benché esercitato a scapito di altri conterranei (ottomani e armeni; ottomani e persiani) e di una gerarchia di valori sempre e comunque in grado di affermare la superiorità della propria società di appartenenza (Todorov,

¹³ "Territories acquired from other empires or from acquiescent local elites were settled with Cossacks and state peasants, joining indigenous farmers and nomads who had been there all along. These settlers and subjects presented the Russian government with an immediate security problem: the need to protect the new territories and their inhabitants from raids launched by groups left outside the sphere of imperial control, particularly Muslim highlanders who had yet to recognize the power of the tsar" (King, 2008: 39). Per quanto possa essere utile per ridefinire un certo tipo di orientamento storiografico sulla Russia e il Caucaso, la descrizione proposta da King è una sorta di *visione alla rovescia* dell'invasione russa del Caucaso, che riporta in alcuni passaggi gli stessi cliché delle descrizioni di Porter. Nelle parole dell'autore l'azione di colonizzazione viene omessa e la presenza di sudditi dell'Impero russo innestati nelle zone appena conquistate (il cui scopo è chiaramente snaturare gli equilibri esistenti e limitare la capacità delle popolazioni locali di insorgere in maniera coesa ed efficace) diventa una ragione per l'azione difensiva rispetto a quei coloni.

1984). Di fatto, come ogni produzione culturale, il resoconto di Porter esprime alcuni dei sentimenti e dell'ethos della sua cultura, del suo tempo. In questo caso l'educazione dello sguardo dell'autore rientra appieno nel sentimento imperiale dell'epoca, negli *occhi imperiali* (Pratt, 1992) con cui i territori sconosciuti venivano scoperti, studiati e trasformati in un tassello della storia dell'Occidente. La necessità di catalogare, di conoscere e comprendere (sia nel senso di capire che di assimilare), trovava un rifugio sicuro nell'etnocentrismo delle narrazioni storiche: come mostrava già negli anni Cinquanta Bernard Lewis (1952; 1982) raccontando la scoperta musulmana dell'Europa, la prospettiva etnocentrica era tutt'altro che un'esclusiva occidentale, quanto piuttosto uno degli strumenti per compensare lo straniamento provocato dalla scoperta di nuovi orizzonti culturali. Tenuto conto dei limiti propri di ogni rappresentazione culturale, dell'ethos che viene inevitabilmente espresso, la descrizione di Porter offre un quadro della situazione dell'Altopiano a inizio Ottocento che altrimenti (cioè con presupposti diversi da questi) non è possibile avere.

Provando a riepilogare le informazioni *trafugate* dal resoconto di Porter per permettere in seguito un più agevole confronto, i *Travels* sembrano indicare che l'Altopiano dell'Arasse ad inizio Ottocento era un territorio capillarmente abitato, popolato di innumerevoli villaggi e di importanti luoghi di culto, un territorio in cui la vita quotidiana era sicura, la natura rigogliosa e il terreno fertile — in particolare grazie al fiume Arasse che divideva l'Altopiano a metà senza separare le due parti. Nei suoi capoversi più ispirati, Porter sembra indicare il Monte Ararat come epicentro di quel clima mite, se non *mitico*: una montagna sacra in grado di esercitare un potere benefico, un influsso positivo, direttamente legato al suo carattere cristiano e alle popolazioni che hanno accettato di vivere sotto le “Christian laws”. L'Altopiano di Porter diventa allora un'oasi fertile tra le alture rocciose del Caucaso e le aride pianure del territorio persiano — la cui desolazione è descritta non appena Porter abbandona la pianura (1821: 192).

L'Altopiano dell'Arasse si può considerare, infine, relativamente isolato a livello morfologico e, per diversi aspetti, anche a livello sociale. A questo proposito la descrizione dell'autore dei limiti e dei confini ha rivelato due livelli, uno storico ed uno antropologico. A livello storico Porter ci informa che i confini politici nel 1817-19 sono formati dal fiume Arkhukian e dalla catena montuosa che sorge a occidente del Monte Ararat, mentre il territorio dell'Altopiano è unito sotto il dominio persiano. A livello antropologico la linea delle mon-

tagne definisce una zona neutrale e sconosciuta, mentre i fiumi segnano, nelle descrizioni di Porter, un marcatore tra popolazioni musulmane e cristiane (in larga parte tra curdi e armeni), tra la società viva dell'altopiano e le rovine di Armavir; ma soprattutto la funzione dei confini, anche dove siano evidenziati dalla presenza di un limite naturale, è del tutto ininfluyente sugli spostamenti locali, compreso il caso di Iğdır, a inizio Ottocento un trascurato centro di quarantena tra l'Impero persiano e quello Ottomano.

CAP. 2

ALESSANDRO DE BIANCHI: LE PROVINCE ORIENTALI OTTOMANE

Soldati di ventura, diari di viaggio e guide per turisti

A metà Ottocento l'evoluzione delle infrastrutture e l'abitudine agli spostamenti commerciali, professionali e di piacere, iniziava a rendere l'Impero ottomano più che mai familiare agli abitanti dell'Europa. Allo stesso tempo i confini dell'impero stavano indietreggiando su ogni fronte, sotto i colpi di nuove autonomie e lotte per l'indipendenza, restringendosi prima in direzione di Istanbul, quindi verso l'interno della penisola anatolica — dove più tardi sarebbe sorta la capitale della Repubblica turca. Associata dunque all'erosione dei confini politici, la particolare struttura e organizzazione dei territori imperiali ottomani nel periodo delle *Tanzimat*, o *riforme*, accresceva l'accentramento burocratico e l'organizzazione politica del governo seguendo un modello europeo (Zürcher, 2007: 70). Tali riforme erano state imposte dalla riduzione del potere del Sultano e avevano contribuito a modificare l'immaginario europeo dell'Impero ottomano, iniziando a costruire una rappresentazione della penisola anatolica come del territorio *nazionale* della Sublime Porta. Nel viaggio da occidente ad oriente, superata la forza catalizzatrice di Istanbul capitale imperiale, il fascino dei territori dell'interno anatolico diminuiva drasticamente. Man mano che ci si addentrava nelle zone in cui le istituzioni ottomane e quei turchi conosciuti a Istanbul erano meno presenti, scemava l'attrazione esotica del viaggiatore. Questo itinerario, dal cuore dell'Impero ottomano verso i confini orientali, è quello compiuto da Alessandro De Bianchi.¹

Alessandro De Bianchi nacque a Mantova nel 1831, quando la città era sotto il dominio dell'Impero austro-ungarico. Laureato in legge all'Università di Pavia, in seguito alla repressione austriaca di quegli anni si rifugiò a Istanbul. Alle dipendenze del Sultano prima con il grado di capitano dello Stato Maggiore dell'Artiglieria Turca, poi in qualità di ufficiale superiore d'Artiglieria della Guardia Imperiale Ottomana, prese parte alle campagne di Crimea e Anatolia.

¹ Le note biografiche su Alessandro De Bianchi, ove non diversamente indicato, sono tratte dall'introduzione all'ultima edizione dei suoi *Viaggi*, ad opera di Milena Galletti (2005).

Tra il 1855 e il 1858 viaggiò nelle province ottomane orientali e durante questi anni raccolse i materiali che sarebbero stati la base del suo “Viaggi in Armenia, Lazistan e Kurdistan”. Il libro fu scritto da De Bianchi al suo rientro a Istanbul nel 1858, ma fu edito solo nel 1863 a Milano. Nel 1860 De Bianchi aveva fatto ritorno in patria dove era stato integrato nell'Esercito dell'Italia Meridionale con il grado di capitano. Da questo momento partecipò ad ogni fase dell'unificazione italiana, ricoprendo nell'arco della sua carriera il ruolo di comandante e di maggiore. La vita di De Bianchi fu segnata in maniera indelebile dal periodo storico: il suo patriottismo ha una predeterminazione anagrafica e il diffuso impiego in quell'epoca di militari, soldati e ufficiali, lo condusse non solo a viaggiare all'estero, ma anche in tutto il territorio che sarebbe poi stato quello della Repubblica italiana. Poco si conosce della fortuna letteraria del De Bianchi autore. Suo padre, Celestino Bianchi, di professione notaio, era stato letterato di qualche fama, ma di Alessandro non sembra che sia stata pubblicata altra opera oltre ai *Viaggi*. Morì a Brescia nel 1902, ormai vedovo da vent'anni, lasciando un figlio che di Celestino, il nonno, avrebbe preso il nome e la notorietà come letterato.

Il contesto della penisola italiana nell'Ottocento è radicalmente diverso da quello dell'Inghilterra o dalla Russia di Porter. Da una parte il Risorgimento e l'Italia ancora da fare, dall'altra due fucine di potere che diverranno protagoniste della storia europea e, almeno in parte, di quella mondiale. Inevitabilmente diversa è dunque la vita vissuta dai due autori, così come lo sono le motivazioni che li spinsero a partire. Alla spedizione documentaria, scientifica ed empirista, ma dalle digressioni romantiche, di Sir Robert Ker Porter nell'Impero persiano – dove la descrizione dell'Altopiano è in larga parte concentrata sulla scoperta del proprio passato – si contrappone la fuga e l'esilio del futuro patriota De Bianchi, arruolato immediatamente nelle file dell'esercito imperiale ottomano e altrettanto rapidamente integrato nella società turca.

De Bianchi viaggia dunque per l'Impero ottomano anzitutto nel ruolo di militare dell'esercito imperiale, quindi a capo di un drappello di uomini con il compito di trasportare un dispaccio militare del governo centrale fino ai confini orientali. Al contrario della maggior parte dei viaggiatori stranieri del tempo (cfr. Schiffer, 1999: 49), De Bianchi veste i panni di un suddito imperiale e, soprattutto, parla il turco. De Bianchi è dunque capace di trarre informazioni e aneddoti direttamente dalla gente del luogo, una competenza che facilita la creazione di un rapporto di reciproca fiducia con i suoi interlocutori. D'altra

parte, se la competenza linguistica poteva agevolare De Bianchi, la divisa militare e la compagnia con cui si muoveva, dunque la sua carica istituzionale, non facevano certo parte di un modo di proporsi neutrale o disinteressato alle lotte locali per il potere.

I *Viaggi* di De Bianchi sono redatti a Istanbul, a fine anni Cinquanta. In quel periodo nell'Impero ottomano si era già affermata la figura professionale della guida turistica, una sorta di impresa privata per turisti occidentali nata dalla commistione delle competenze degli interpreti e dell'esperienza degli accompagnatori. Nello stesso periodo in tutta l'europa venivano pubblicate, oltre ai libri dei viaggiatori, vere e proprie *baedekers*², guide turistiche stampate, la cui diffusione, e la diffusione dei loro contenuti, poteva scalzare la notorietà dei viaggiatori e degli autori di quel tempo (Schiffer, 1999: 36). Dell'esistenza di guide turistiche locali, come quelle pubblicate dall'editore Murray a Londra, o dei testi dei viaggiatori che avevano 'esplorato' i territori imperiali in precedenza, De Bianchi doveva essere a conoscenza: una conoscenza per altro suggerita dall'autore stesso, quando si lamenta di non aver a disposizione grandi biblioteche (di testi occidentali) a Istanbul e di non avere accesso a molte di quelle presenti (De Bianchi, 1863: 32). Le prove di un debito culturale alla base del testo di De Bianchi sono, in effetti, testimonianze dalle numerose somiglianze con altri celebri libri riscontrate da Mirella Galletti (2005: 8-10), curatrice dell'ultima edizione italiana dei *Viaggi*. In diversi momenti, in particolare nei passi sulle donne armene, De Bianchi cita quasi alla lettera le descrizioni e le opinioni presenti nei volumi dell'ufficiale britannico William Heude; ma sono individuabili anche nozioni di altri autori, anche italiani, sull'Impero ottomano più in generale.

Il tipo di resoconto di viaggio scritto da De Bianchi, dunque, per quanto compilato come una sorta di diario di viaggio, lascia ampio spazio al materiale e alle conoscenze acquisite dall'autore in diversi viaggi e in numerose letture. Riguardo al metodo con cui procede alla raccolta delle informazioni sul territorio, è lo stesso De Bianchi che, in diversi momenti, ci confida le difficoltà incontrate per raccogliere informazioni il più possibile accurate e per mettere per iscritto sul momento ciò che aveva appena osservato o era venuto a sapere. L'autore stesso rivela la sua esperienza di quei luoghi quando afferma che "la guerra turco-russa che fervea in que' paesi, quando vi andai la prima volta, non

² Dal nome di un celebre editore tedesco, pioniere nella seconda metà dell'Ottocento nel campo della pubblicazioni in varie lingue di guide turistiche cartacee.

mi permise di trattenermivi a piacimento a fine di studiarli” (De Bianchi, 1863: 31). Ad ogni modo, superate di volta in volta le difficoltà, l’autore esplicita la volontà di “[dare] alla luce queste memorie, che raccolsi in varii viaggi da me fatti nell’Armenia, nel Kurdistan, al servizio dell’esercito ottomano [...]”. Il testo si pone dunque a metà strada tra un giornale di viaggio, così come lo indica l’autore, e un vero e proprio saggio sugli usi, i costumi e la storia delle tre province imperiali a cui l’autore si riferisce come *Armenia*, *Kurdistan* e *Lazistan*.

Le sentinelle cosacche e le chiesuole disposte come stazioni

La strada intrapresa da De Bianchi, quella narrata nei *Viaggi*, va da Istanbul al celebre *İshak Paşa Sarayı* (Palazzo di *İshak Paşa*). Qui, tra il palazzo e il paese di Bayazıt, l’autore si ferma per un certo periodo, prima di procedere al ritorno effettuato all’incirca lungo lo stesso itinerario. L’*İshak Paşa Sarayı* era stato costruito a metà di un pendio posto di fronte al versante meridionale del Monte Ararat ed era per l’appunto circondata da Bayazıt, un insediamento curdo e armeno, abbandonato nel corso dell’Ottocento da molti armeni e da altrettanti curdi. Mentre il palazzo-fortezza avrebbe resistito fino ad oggi, Bayazıt nel 1930 circa fu distrutta e ricostruita nella pianura sottostante, con il nome di Doğubayazıt, letteralmente *Bayazıt di sinistra*, dal governo turco (Edwards, 1988). Ad ogni modo, durante il suo viaggio, ed in particolare una volta giunto a destinazione, l’autore compie brevi perlustrazioni nelle zone limitrofe, con alcuni sconfinamenti nei territori persiani e in quelli da poco acquisiti dai russi, tra cui bisogna annoverare l’Altopiano dell’Arasse.

De Bianchi era partito da Istanbul e aveva raggiunto via mare Trabzon (Trebisonda), dunque via terra Erzurum e Bayazıt. L’ufficiale italiano raggiunge quindi le province caucasiche dell’Impero ottomano senza avere esperienza dell’area a cui queste erano state fino a poco tempo prima vincolate. Inoltre, le strade battute da De Bianchi durante il suo itinerario per Bayazıt erano quelle utilizzate dall’esercito imperiale ottomano, quindi percorsi piuttosto conosciuti, sufficientemente agevoli, quantomeno se confrontati con lo standard del tempo. Insomma, l’itinerario che condusse alle pendici orientali del Monte Ararat il comandante ottomano e la sua guarnigione era, come nel caso di Porter e della sua scorta, *in larga parte prestabilito*.

“Il sole incominciava appena a rischiarare l’orizzonte, che noi già eravamo sotto il grande Araràt, sul di cui capo, coperto da eterne nevi, è

fama che posasse l'arca di Noè dopo il diluvio universale. Sul suo pendio dalla parte nord si scorgevano da lungi persone di stazione; erano le sentinelle cosacche del confine russo-turco.” [137]³

“L'Araràt o Egrì-dagh, come l'appellano i Turchi, è fra le più elevate montagne dell'Asia dopo il Davalagiri ed il Ciamaluri, nella catena dell'Imalaja. Al primo avvicinarsi a quel biblico colosso, venendo da Djaddina, non ne fummo molto impressionati, quantunque arrivi a 5216 metri d'altezza sul livello del mare, perché la sua sommità, coperta eternamente da neve, era tutta nascosta fra dense nubi.” [253]

Giungendo alle porte della piana di Bayazıt, De Bianchi nota e segnala innanzitutto due elementi: la presenza del monte sacro e quella di un confine. La questione del confine verrà largamente ripresa dall'autore e da me in seguito. Per quanto riguarda il Monte Ararat, l'attenzione posta da De Bianchi è ben diversa da quella di Porter sotto diversi aspetti: cambia la prospettiva e l'interesse, è stravolto il sentimento che la visione della montagna sacra suscita nell'autore ed è di lunghezza ridotta la descrizione della montagna proposta dall'italiano.

De Bianchi non appare particolarmente colpito dalle vette dell'Ararat; anzi, sembra quasi voler sminuire e contrastare consapevolmente le descrizioni enfatiche proposte da quei viaggiatori che, come Porter, erano stati affascinati dal mitico passato evocato dalla montagna. De Bianchi produce invece una descrizione molto tecnica, assimilando anzitutto le vette del monte sacro alla catena di rilievi a cui effettivamente appartengono, quasi a sminuirne il carattere individuale. Quindi cita l'importanza dell'Ararat per le “popolazioni cristiane che lo avvicinano”.

“Il monte Araràt costituisce un oggetto di venerazione tradizionale per le popolazioni cristiane che lo avvicinano, fra le quali è fama che sul finire della grande catastrofe, per la quale il mondo veniva sommerso dalle acque, una barca ricoverante una famiglia, il di cui capo era chiamato *Nùh pehambèr* (Noè profeta), il Noè della Bibbia, andasse a posarsi su quella sommità.” [254]

In questi passi De Bianchi mantiene un distacco, che sfiora il disinteresse, tra le credenze delle popolazioni a cui fa riferimento e se stesso. Questo distac-

³ Se non diversamente segnalato, l'indicazione delle pagine posta tra parentesi quadre in conclusione alle citazioni rientrate si riferisce a De Bianchi (1863).

co intellettuale soffre di un personale contrasto religioso sviluppato probabilmente da De Bianchi nella società natale, dove si stava diffondendo tra i futuri patrioti italiani un netto sentimento anti-cattolico e, più in generale, anti-cristiano — sostenuto infine dall'esilio e accresciuto dal mondo ottomano che, bene o male, lo aveva accolto. Infine, poco dopo aver narrato il suo tentativo di scalare la montagna, così come “gli stranieri e più spesso gl'Inglesi che viaggiano in quei luoghi, fanno ordinariamente”, tentativo fallito per “il probabile incontro di orsi o di tigri, frequenti in que' luoghi” (che gli inglesi però non incontravano o non temevano), l'autore fornisce una prima descrizione utile a ricostruire il complesso mosaico culturale della regione.

“Lungo il pendio meridionale dell'Araràt s'innalzano varie chiesuole disposte come stazioni, fra le quali una antichissima sulla più alta e nevosa cresta, ed in vicinanza della quale gli Armeni mostrano dei grossi pezzi di legname sparso qua e là, che dicono essere avanzi dell'arca di Noè.” [254]

Il versante descritto da De Bianchi è quello meridionale, in cui il Monte Ararat non è così dominante nel panorama come nell'Altopiano dell'Arasse. Su questo versante si troverebbero, secondo gli armeni del luogo venuti a contatto con l'autore, alcuni resti dell'Arca di Noè, così come aveva già registrato Porter decenni prima sul versante opposto. Allo stesso modo, quando tratta delle chiesuole, De Bianchi sembra divertirsi nel riportare la presenza di oggetti dai leggendari poteri: con intonazione ironica scrive, ad esempio, di un antico e potente libro “avente una lastra di metallo ed una croce sul cartone sinistro”. La presenza cristiana che aveva confortato Porter, sembra invece ossessionare De Bianchi: oltre alle chiesuole sul fianco meridionale dell'Ararat, l'autore segnala la presenza nei versanti e nelle valli tutt'attorno a Bayazıt di altri luoghi di culto, “oratorii” e “santuari” dove “ogni domenica i pochi cristiani del paese, datasi antecedentemente parola, vi concorrono, uomini e donne, a pregare e ne ritornano alla sera”. In questi luoghi i cristiani del luogo pregano di fronte agli altari “alla maniera dei Turchi” e si servono di fonti d'acqua miracolose — che l'autore descrive con scetticismo, ma dalle quali, senza indugi, si abbevera abbondantemente. Riguardo ad uno di questi santuari, lo “ziarèt di Mayremanè, prossimo ad un villaggio misto d'Armeni e Kurdi”, De Bianchi riporta anche una leggenda: il tentativo di un comandante militare, avvenuto nel 1853, di atterrare i “venti alti e grossi alberi secolari, disposti in cerchio” attorno al san-

tuario, e di quel bosco che s'era rifiutato d'essere tagliato sanguinando e spaventando, di conseguenza, i soldati.

Le annotazioni di De Bianchi, nonostante lo scetticismo e la malcelata ironia che può aver condotto a narrazioni iperboliche, tracciano un'immagine sostanzialmente diversa da quella di Porter e forse, per alcuni aspetti, tendenzialmente più realistica. Le parole di De Bianchi propongono – implicitamente – una realtà sociale eterogenea, la presenza e la convivenza sullo stesso territorio di persone, famiglie e gruppi appartenenti a diverse culture e religioni senza la necessità di identificare divisioni nette, o di inserire l'eterogeneità sociale in una *zona neutrale* di non-governo. La società dipinta da De Bianchi è più complessa di quella rappresentata dalle descrizioni di Porter ed è sostanzialmente distante dalle immagini delle mappe e dai confini che, tuttavia, avevano ormai iniziato a prendere la forma di solchi, pronti a rivendicare il loro potenziale di controllo.

De Bianchi infatti, uomo d'armi e ambizioso stratega militare, non trascura assolutamente l'importanza dei confini. Al contrario la questione delle invasioni militari e del controllo politico nell'Altopiano è ben riepilogata, qualche pagina oltre, quando l'autore traccia i lineamenti della storia locale:

“Erivàn è il luogo del campo di battaglia ove Erovànt, che aveva cacciato Ardascès dal trono d'Armenia, fu disfatto dai Persiani alla fine del primo secolo della nostra era. Di già possente al settimo secolo, Erivàn divenne nel XVI la residenza dei Sophis di Persia. I Turchi la presero nel 1553 e nel 1582. Abbàs il Grande la ricuperò nel 1635, ma perdettero poscia per riguadagnarla nel 1724. Thamàs Kulì-Kan di Persia se ne rese signore nel 1735 e dopo diverse vicende, durante le quali Erivàn divenne per un istante capoluogo di un Kanàto particolare, questa città si sottomise alla Persia nel 1769. I Russi l'assediarono invano nel 1808, ma nel 1827 il generale Paskuvitz se ne impadronì; e per il trattato del 1828 la Persia la cedette definitivamente alla Russia.” [258]

Come l'avvistamento delle “sentinelle cosacche” (De Bianchi, 1863: 137) sul crinale del valico tra la pianura di Bayazıt e l'Altopiano dell'Arasse avrà già fatto sospettare al lettore, quest'ultimo territorio, Iğdır compresa, era stato conquistato negli anni Venti dai russi che ne avevano ufficializzato il possesso con il trattato di Turkmanchai nel 1828. Nelle pagine precedenti l'exkursus storico, De Bianchi aveva già dato notizia del confine tra russi e ottomani, lungo l'itinerario che ancora oggi collega le città turche di Doğubayazıt e Iğdır.

“Il confine russo era distante mezz’ora e ne vedevamo i Cosacchi: quindici tende kurde stavano ad un tiro di fucile, ed i fanciulli della tribù venivano ad assediarmi perché loro dessi moneta.” [256]

Il confine tra l’impero ottomano e quello russo è forse il primo dei confini dell’Altopiano ad essere strettamente sorvegliato dai militari. All’espansione russa sembra accompagnarsi una sorta di invasione cosacca:⁴ un meccanismo di governo già messo in atto nei territori caucasici del nord e in quelli georgiani (King, 2008: 39), che ora era riproposto nell’Altopiano dell’Arasse. Nell’economia di questo discorso, la presenza dei cosacchi lungo i territori di confine richiama anzitutto due questioni.

La prima, a cui si è accennato, è legata al confronto con la descrizione dell’altopiano fornita quarant’anni prima da Porter. Alla luce delle affermazioni di De Bianchi, la descrizione della composizione e della società del *kanato* persiano di Yerevan che aveva proposto l’autore inglese non sembra potersi considerare più attuale, ben oltre l’ostentata omogeneità culturale. L’azione *civilizzatrice* russa (così come l’aveva chiamata Porter) aveva portato con sé un’inevitabile revisione dell’equilibrio sociale dei territori assoggettati, in particolare di quelli di confine.

La seconda questione riguarda invece il valore simbolico della presenza dei cosacchi, parte di un discorso già affrontato da De Bianchi in precedenza:

“Le tribù kurde che si trovano sul territorio russo non sono tanto numerose, perché le leggi di questo governo sono contrarie al loro modo di vivere. Il governo moscovita esige anzi tutto che prendano stanza fissa, e non permette loro di immigrare o emigrare a piacimento, quando i pascoli sono consumati. L’entrata sul territorio essendo sempre guardata dai Cosacchi, un’infrazione alla legge si rende impossibile.” [194]

Per l’ufficiale italiano la presenza dei cosacchi rimanda a un valore che va oltre la loro origine, la loro appartenenza e l’influenza sulla società locale. Il cosacco rappresenta un ruolo più che un gruppo: è il guardiano di un territorio, segna un confine che nei territori dell’Altopiano mai prima di quel tempo era stato marcato in modo così netto; che mai era stato controllato con una forza

⁴ “The Cossacks, rather than being a nation or ethnic group, are an amalgamation of mostly Slavic but also Tatar and Turkic elements. They are a kind of soldier-farmers who agreed to settle in newly incorporated areas of the Russian empire, having a recognized autonomy from Moscow.” (Cornell, 2005: 404).

tale da cambiargli funzione e da influenzare le abitudini locali, gli spostamenti e le migrazioni.

L'avanzata russa nei territori dell'Altopiano impone dunque la presenza di un confine moderno, meno permeabile e molto controllato, un confine che neanche i gruppi curdi, i nomadi per eccellenza nel panorama del Caucaso meridionale, erano ormai soliti attraversare. L'insistenza di De Bianchi per questo confine è giustificata anche dal confronto con il confine tra l'Impero ottomano e quello persiano il cui attraversamento rimaneva, ancora in quel periodo, alla mercé di chiunque e in particolare dei banditi:

“Tutti i villaggi di questa regione, in ispecial modo gli Armeni e quelli prossimi al confine persiano, sono i più vessati dalla rapacità di cotesta gente; imperocché, oltre ai Kurdi dela Turchia, quelli che stanziano in Persia fanno giornalmente delle scorrerie sul territorio ottomano, ove ammazzano e rubano impunemente, poscia varcano di nuovo il confine per godersi in pace il fatto bottino.” [128]

Così come avevano suggerito loro malgrado le immagini statiche proposte da Porter, l'elemento più prezioso delle descrizioni di De Bianchi sono i limiti delle migrazioni, il potere di definizione e di comprensione che detengono rispetto alla storia sociale dell'Altopiano e dei territori limitrofi. I dati che De Bianchi implicitamente riporta, le *voci incontrollate*, gli elementi trasversali al suo obiettivo, ci descrivono, su un fronte almeno, un lento e graduale cambiamento nella gestione del territorio dell'Altopiano. La creazione di confini il più possibilmente chiusi e controllati è la realizzazione nel mondo delle immagini cartografiche politiche che fino a poco tempo prima erano da considerarsi astrazioni inattendibili; ma è anche un incentivo a leggere e creare nei territori delle omogeneità sociali e culturali che saranno foriere di instabilità e antagonismi.

Dal chilometro all'ora

Dalle descrizioni di De Bianchi, ricche di dettagli apparentemente superflui per la narrazione generale, si possono trarre altri elementi utili all'identificazione dei cambiamenti che coinvolgevano l'Altopiano a metà secolo. Una parte delle descrizioni sembra infatti confermare l'idea che le aree limitrofe all'Altopiano (e in parte anche l'Altopiano stesso) non fossero caratterizzate da itinerari e vie praticate di frequente né agevoli.

“A diciott’ore da Bayazid trovai la città di Erivàn, la quale faceva altra volta parte della Turchia, ed oggi è il capoluogo del governo dell’Armenia russa.” [256-7]

L’elemento più evocativo di questa breve constatazione di De Bianchi non è il tempo impiegato di per sé, ma il fatto che il tempo sia divenuto l’unità di misura delle distanze. Fino a questo punto infatti, l’ufficiale aveva preferibilmente indicato le distanze percorse in chilometri:

“Il cammino che dovevamo percorrere, per recarci dal quartier generale d’Anatolia fino ad Erzurum, era di centotrentatré chilometri, ovvero, per parlare secondo gli usi di quel paese, di quarant’ore; sempre però con l’avvertenza che le ore di viaggi, tal quali le computano i Turchi, sono indeterminate.” [61]

“Noi che non abbiamo cavalli a noleggiare dalla posta, percorreremo i 240 chilometri che ci dividono da Bajazid seguendo la via delle carovane, perché alquanto più retta.” [118]

La scelta di indicare le distanze in ore è in parte un adeguamento di De Bianchi all’unità di misura maggiormente utilizzata nei territori continentali dell’Impero ottomano; in parte, all’interesse (o al disprezzo) che lo portano a segnalare l’abitudine locale, si accosta anche una consuetudine propria dei viaggiatori di quel periodo. Di fronte alle strade poco praticate o alle zone difficili da raggiungere a causa di strade non battute, non segnate, o più semplicemente insicure, dunque lente e irregolari, all’indicazione in chilometri, che in questo caso sarebbe stata del tutto inefficiente, veniva sostituita quella in ore, molto più flessibile, in grado di tenere conto sia del tracciato che dei limiti fisici del cavallo e del suo cavaliere (Schiffer, 1999: 47).⁵ Nonostante le variabili personali, era la flessibilità del tempo e non l’oggettività del metro a rendere la misura più accurata.

A questo punto è interessante notare come l’adesione di De Bianchi all’unità di misura locale non fu costante, ma progressiva. Fino a Bayazit l’ufficiale italiano aveva infatti accostato ad ogni misurazione temporale della distanza, l’equivalente spaziale; ma arrivato al confine con l’Altopiano, il calcolo della distanza in ore soppiantò del tutto quello in chilometri, lasciando presagire una diversa condizione delle vie. Rileggendo le scelte di De Bianchi non

⁵ Al giorno d’oggi qualcosa di simile avviene nelle mappe e nei cartelli che indicano i percorsi per le escursioni in montagna.

sembra fosse possibile definire in maniera universale una distanza tra due mete misurando lo spazio che le separava: nella precarietà degli itinerari dell'Altopiano sembra fosse il tempo a descrivere lo spazio. Ad ogni modo, piuttosto che stimolare nell'autore particolari riflessioni, questa adesione alla misura locale evocava nelle frasi di De Bianchi l'etnocentrismo gerarchico dell'Europa della tecnica e delle infrastrutture.

Se le strade e gli itinerari descritti da De Bianchi indicano, più o meno implicitamente, un certo isolamento o quanto meno una difficoltà nel raggiungere l'Altopiano dell'Arasse attraverso i territori dell'Impero ottomano, a questa annotazione si aggiunge, nella descrizione dell'autore, un isolamento più ampio e dichiarato che colpisce la vita dei territori ottomani posti ad ovest del Monte Ararat. Così De Bianchi, che spesso si concede lunghe interpolazioni di carattere strategico-militare, affronta la descrizione della posizione di Bayazıt:

“Collocata all'estremo limite orientale dell'impero, a 240 chilometri da Erzerum, ed altrettanti da Kars, le due principali fortezze dello Stato in quella parte, essa rimaneva troppo lontana dal sistema generale di difesa adottato dal governo ottomano, ed il corpo di truppe che in caso di guerra avesse voluto difenderla, trovandosi assolutamente isolato, avrebbe perduto facilmente le comunicazioni colle due citate fortezze [...]. Oltre a ciò è d'uopo considerare che trovandosi circondata da terre pochissimo coltivate, sarebbe difficile l'approvvigionarla; ed il trasporto di viveri da altre parti diventa assai malagevole per mancanza di facili comunicazioni”.
(158-159)

In questo passo tutte le considerazioni sull'isolamento finora dedotte dalle cosiddette voci incontrollate diventano esplicite: per De Bianchi la piana di Bayazıt è un territorio poco fertile, isolato dai centri imperiali più vicini. Le considerazioni dell'ufficiale italiano si fondano in larga parte su una storia ben conosciuta dall'autore, a cui ho accennato inizialmente. Quando nel 1822 Bayazıt, che si trovava in territorio ottomano, era stata occupata dai persiani, a cui apparteneva il limitrofo Altopiano dell'Arasse, la fortezza aveva resistito e i persiani si erano ritirati. Nel 1828 l'avanzata russa si era assicurata in maniera duratura il territorio dell'Altopiano, alle spese dei persiani, mentre la piana di Bayazıt era stata occupata solo brevemente e ancora una volta la fortezza aveva resistito. In seguito il paese rimase in mano ottomana, almeno fino a che, nel 1854, i russi non tentarono una nuova incursione, conquistando ancora una vol-

ta Bayazıt senza incontrare troppa resistenza — anche a causa dell’isolamento dal resto dell’Impero ottomano — per poi abbandonarla nuovamente.

“Allorché i Russi la sgombrarono di nuovo nel 1856, persuasero buon numero di famiglie armene a seguirli sul territorio dello Czàr, e trascinati poscia alcuni pezzi d’artiglieria sulla vetta più elevata prossima al serra-
glio, a colpi di cannone distrussero le loro case, acciò, se mai si fossero pentite della risoluzione presa, mancassero loro i mezzi di rimanere. Di tale maniera la città andò sempre più spopolandosi; ed è a credersi che se le attuali condizioni ed il pessimo regime governativo perdurano, fra qualche anno Bajazid sarà interamente deserta.” [159-160]

La descrizione di De Bianchi appare piuttosto accurata: indipendentemente da una certa inflessione nella rappresentazione degli armeni come traditori, come vedremo un pregiudizio piuttosto diffuso all’epoca, la descrizione di De Bianchi illustra anzitutto i flussi migratori, più o meno indotti e forzati, che avrebbero tracciato nuovi orizzonti per le regioni orientali dell’Impero ottomano, oltre allo spopolamento che colpiva quei territori isolati e relativamente inospitali.

Migrazioni armene e curde

Si può ipotizzare con un certo grado di ragionevolezza che le famiglie armene che secondo De Bianchi seguirono i russi nella loro ritirata presero questa decisione per un insieme di ragioni diverse. L’Impero ottomano, nel demandare localmente i propri poteri, già in passato era stato più vicino ai *bey* curdi (Edwards, 1988). Inoltre, la Russia cristiana rivelava una migliore affinità religiosa con le popolazioni armene, che proiettavano infine sull’Impero zarista la possibilità di veder riconosciuta la propria autonomia, se non territoriale, almeno sociale e culturale. L’avanzata russa nel Caucaso era stata idealizzata come una sorta di introduzione dei “lumi europei nel contesto asiatico” (Ferrari, 2003: 162). Infatti, apparentemente in linea con le opinioni di Porter, anche la borghesia armena avrebbe dimostrato lungo il corso del XIX secolo una sorta di fiducia nella missione civilizzatrice della Russia cristiana ed europea (*idem*: 162-164).

Il disagio degli armeni non era tuttavia una situazione esclusiva in quel periodo. Così come le famiglie armene non erano considerate sudditi imperiali di prim’ordine (sottoposte dunque a regole particolari e ad una tassazione che nel tempo si era inasprita, ma che permetteva ancora di esentarsi dal servizio mili-

tare), regole simili valevano per le famiglie curde, le quali tuttavia, nella descrizione di De Bianchi, presero a muoversi in maniera più autonoma rispetto a quanto facessero quelle armene.⁶

“Durante la notte fu un continuo affaccendarsi nelle famiglie: tutti radunavano loro averi mobili, e poi partivano, dando un addio alla terra natale, di modo che la città si cangiò in deserto. Riusciva strano ai Kurdi che il governo volesse ridurli a militare disciplina [...] Parte quindi si rifugiava in Russia, i più in Persia; e questi governi, ambedue nemici della Turchia, nell'intento di favorire i propri interessi e acquistare autorità su quelle popolazioni nomadi, per poi giovare all'occorrenza, non solo accoglievano i fuggiaschi, ma la Persia in particolare affrettavasi a somministrar loro all'istante terreni, case e grani, quanto bastasse, fino alle future seminagioni, ed in proporzioni adeguate [...] a condizione però che questi fuoriusciti si stabilissero nel paese in qualità di sudditi persiani.

Anche in Russia reggevano presso a poco le medesime disposizioni, prese fin dal tempo in cui incominciò l'immigrazione armena di cui parleremo in seguito. Questo governo per altro, meglio ordinato e più circospetto della Persia, che accoglieva tutti senza distinzione, ricusò di dare ricetto a parecchi della canaglia kurda, che si dicevano fuggiaschi per la leva. [...]

I giovani ch'erano fuggiti prima di giorno, nella notte rientravano in città, e caricate le donne e gli oggetti mobili sopra i buoi [...] ed attraversato il confine, che nessuna guardia militare o doganale sorvegliava, in meno di due ore giungevano salvi in Persia.” [170-171]

Anche i flussi migratori delle famiglie curde sembrano essere legati in questo periodo alle garanzie date dai paesi ospitanti: gli uomini superano il confine persiano per evitare il servizio militare ottomano — e nel farlo spesso portano con sé le proprie famiglie. Inoltre, implicitamente il resoconto di De Bianchi mette in evidenza di nuovo la facilità con cui il confine persiano poteva essere attraversato, mettendo ancora più in rilievo il ruolo dei cosacchi e il cambiamento simbolico e pratico subito dai confini dopo l'avanzata russa. I confini che cambiavano influivano sulla funzione e sugli itinerari delle migrazioni, così come sui rapporti tra i gruppi e tra i gruppi e il potere centrale.

⁶ In questa parte del testo emerge il favore di De Bianchi per le popolazioni curde; non è però facile da capire, in particolare alla luce dei pregiudizi sugli armeni espressi in altre parti del testo, se tale favore sia alimentato da una vera partigianeria curda o da un consolidato disprezzo della controparte armena.

“Di tale maniera il governo ottomano, per mancanza di previsione e di opportune norme, vedeva suo malgrado spopolarsi il paese a profitto de’ suoi nemici, e diventargli ostile eziandio la popolazione che rimaneva.”
[172-173]

Alla funzione di controllo messa in luce nelle citazioni precedenti è ora associata quella, già nota, di contenimento (King, 2008: 21). Gli incentivi alla migrazione descritti da De Bianchi si inseriscono in un cambiamento epocale in cui quasi tutti gli imperi, alcuni con più rapidità e circospezione di altri, si rendevano conto di come le persone, le famiglie e la loro forza lavorativa fossero un bene primario e difficilmente sostituibile. Le concessioni di campi da coltivare e di altre agevolazioni materiali nei territori da poco conquistati, che torneranno in auge con la fondazione della Turchia repubblicana, erano un contributo rilevante per far crescere la propria popolazione e ottenere maggiore affezione al potere centrale, dunque il consolidamento di un territorio di confine. Ciononostante, le prospettive positive intraviste dalle famiglie che emigravano dall’Impero ottomano verso nuovi territori erano destinate in larga parte a soccombere di fronte alla volontà assimilatrice, dunque tutt’altro che liberatoria o di riconoscimento, degli imperi che li avevano accolti e che più tardi avrebbero considerato i loro diritti una minaccia per la propria integrità.

La critica di De Bianchi alle azioni del governo ottomano, che hanno come conseguenza la fuga delle popolazioni dall’area del Monte Ararat, è grossomodo allineata con lo spopolamento dell’Anatolia continentale che, più in generale, era stato presentato da molti altri viaggiatori di quell’epoca e delle epoche precedenti. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, questo fenomeno migratorio di ampia portata era ricondotto dai viaggiatori occidentali ai dibattiti che vedevano opporsi la città e la campagna — dibattiti di epoca positivista, alimentati dalle rivoluzioni industriali (Schiffer, 1998: 89-93). A questo influsso, a cui difficilmente De Bianchi poteva sfuggire del tutto, si accosta però nei *Viaggi* una prospettiva fondata localmente, nell’esperienza e nella capacità di mantenere chiaro il contesto in cui si inserivano le migrazioni osservate.

In ogni caso i flussi migratori descritti da De Bianchi, anche se non si possono considerare fedeli fino al dettaglio, influenzati da una visione ideologica e da alcuni pregiudizi, ci aiutano a ridefinire i confini sociali e reali della regione, ma soprattutto aiutano a creare un’immagine meno statica del Caucaso meridionale e in particolare dell’Altopiano, di quella proposta da Porter.

“Non sarà qui cosa inopportuna il far menzione delle immigrazioni armene avvenute successivamente sul territorio russo dalla Persia e più particolarmente dalla Turchia. Sebbene esse siano l'effetto di simpatie derivanti dall'identità di religione delle popolazioni armene verso la Russia, nella quale credono scorgere la loro liberatrice, non pertanto molte famiglie kurde, mussulmane e jezide seguirono tale esempio. Questi fatti dinotano il malcontento di quelle popolazioni per le angherie e le esigenze arbitrarie degli impiegati ottomani. La Russia frattanto, conoscendo l'importanza della parte che è destinata a rappresentare in que' luoghi, trae pel momento profitto da quelle dissidenze per colonizzare il proprio paese.

Dal tempo della guerra turco-russa del 1828 fino al 1858 molte migliaia di famiglie passarono da tutta l'Armenia e dal Kurdistan sul territorio di Erivàn. [...]

Sopraggiunta la guerra del 1853, i Russi occuparono di nuovo porzione del Kurdistan settentrionale e dell'Armenia; ma dopo la conclusione del trattato di Parigi del 1856, obbligati di ritirarsi, avanti partire proposero alle famiglie armene di portarsi seco loro in Russia e diventarne cittadini. Avendo ciascuna famiglia oggetti proprii a trasportare, il governo russo s'incaricò di fornire loro tutti i mezzi fino al luogo ove dovevano stabilirsi; [...] Di mano in mano che giungevano sul territorio russo, il governo, come fece ultimamente coi Kurdi, assegnava loro terreni, case e materiali per costruire abitazioni a loro agio ed in piena proprietà, con esenzione da tasse per un tempo determinato, ma con obbligo di soddisfare ai doveri inerenti agli altri sudditi. Anche al presente il governo russo, per favorire l'immigrazione nelle sue terre, anticipa moneta dalla cassa dello Stato agl'individui emigranti, che, fattene domanda, presentano la cauzione di onesta persona residente nel paese; ed offre uno spazio dai dieci ai vent'anni per la restituzione.” [258-260]

Stando dunque al resoconto di De Bianchi, nel corso della terza, quarta e quinta decade dell'Ottocento si consolida nell'Altopiano dell'Araße un fenomeno migratorio principalmente armeno, ma che altri passi rivelano non essere limitato a questo gruppo e che, nella direzione inversa, nelle decadi seguenti avrebbe coinvolto i musulmani delle zone conquistate dai russi e altri tatarì vittime delle politiche repressive dello Zar Alessandro III (Georgeon, 1989: 585). Infine, agli spostamenti di medio raggio intrapresi dalle popolazioni che già in precedenza vivevano nella più ampia area al confine tra l'impero ottomano, quello persiano e quello russo, si andava sommando l'uso del potere zarista di

incentivare gli spostamenti ad ampio raggio di popolazioni fidate, i cosiddetti cosacchi, che ricevevano terreni e ruoli di rilievo nella nuova organizzazione sociale della vita quotidiana e del potere locale.

Ordine e controllo al di là del confine e al di là della legge

Come anticipato, in un secondo momento De Bianchi si muove verso l'odierna Iğdır, su un percorso prestabilito e ben noto ai viaggiatori. La presenza di Iğdır come posto di quarantena tra Bayazıt e Yerevan era stata segnalata già negli anni Trenta da un viaggiatore francese: vent'anni dopo, in una mappa tedesca del 1855,⁷ Iğdır era ancora una delle località indicate lungo la strada che valicava il confine ottomano-russo. Mi pare ragionevole dedurre che anche quando De Bianchi oltrepassò la frontiera turca, si trovò sulla strada il piccolo insediamento di Iğdır, benché non ne faccia esplicito accenno.

Quando De Bianchi si avvicina all'Altopiano, dopo l'incontro con i curdi e i cosacchi, descrive anzitutto il panorama della pianura che si trova di fronte.

“Nel passare il confine turco-russo per recarci ad Erivàn, ricevemmo tosto una sensibile impressione pel diverso aspetto che presentava il paese. Nella limitrofa Turchia il terreno era abbandonato, incolto, senza strade; tutto annunciava inerzia, deperimento: sul suolo russo invece si vedeva coltivazione, ordine, sicurezza. Dal punto che segna il confine fino alla città, avvi un'ampia e bella strada, sempre percorsa da carovane con carichi di riso e grano che trasportano in Turchia. Passata la linea di demarcazione, questi stessi carichi passano dalla sicurezza al più grande pericolo d'essere derubati. I Turchi che vedono questa diversità ammirano i loro nemici, ma non sanno imitarli.” (257)

De Bianchi riprende in parte quanto sostenuto da Porter, attribuendo al territorio dell'Altopiano una maggiore tranquillità e sicurezza: caratteristiche risalenti al dominio persiano che sembrano essere passate indenni attraverso la conquista russa. La descrizione del panorama proposta dall'ufficiale italiano richiama quella del viaggiatore inglese: per entrambi l'Altopiano è una sorta di visione, un cambiamento repentino nel paesaggio e nel registro linguistico. Al-

⁷ Flemming, Carl & Handtke, Friedrich H., 1855. “(Composite of) Karte vom Kaukasus nach der russischen General-Stabs-Karte in 4 Bl. und andern guten Materialien entworfen und gezeichnet von F. Handtke. (in upper margin:) Russisch-Türkischer Kriegsschauplatz in Asien”. Lithographie. Glogau [Głogów, PL]: Druck und Verlag von C. Flemming. [David Rumsey Historical Map Collection]

lo stesso tempo entrambe le rappresentazioni fornite dai viaggiatori associano l'idea di un territorio sicuro all'immagine dei campi coltivati, dunque ad una società stabile — non caratterizzata da continui spostamenti di piccolo e medio raggio come quelli delle famiglie curde. Tuttavia, mentre Porter attribuiva principalmente alle leggi cristiane, quando non all'influsso sacro del Monte Ararat, gli attributi positivi dell'Altopiano, De Bianchi, mettendo in primo piano gli elementi infrastrutturali quali le strade ampie e agevoli dei territori russi, inesistenti sul fronte ottomano, sembra preferire una spiegazione più orientata alla gestione politica, all'esercizio del potere centrale.

In ogni caso ancora una volta il tipo di vita condotta dalle popolazioni dell'Altopiano risulta sostanzialmente diverso da quello dei territori vicini. Se a questa immagine si sovrappongono i flussi migratori descritti da De Bianchi, il mosaico del panorama dell'altopiano che questa lunga e diacronica descrizione cerca di mettere insieme inizia ad assumere i caratteri di un ininterrotto e complesso rapporto di compromesso, mediazione e scontro, tra i poteri imperiali e la società locale. Da un certo punto di vista i confini politici sembrano essersi ormai confermati come linee divisorie in grado di giustificare, nelle descrizioni dei viaggiatori, la presenza nelle descrizioni di aree governate e abitate in maniera diversa; da un altro le migrazioni a lungo descritte da De Bianchi, che non sembrano un fenomeno che si possa interrompere, ma al massimo deviare verso diversi itinerari, destrutturano completamente l'immagine categorica dell'Altopiano e delle zone circostanti creata da Porter.

Per Porter, inoltre, i territori intorno all'Altopiano erano parte di una zona neutrale, di una *borderland* lasciata in mano ai briganti di entrambi gli imperi, una parte di territorio che Porter cerca a suo modo di inscrivere in dinamiche di governo già note. Nel lavoro di De Bianchi, invece, non si fa accenno ad una zona cuscinetto. Da una parte a fine anni Venti l'invasione russa aveva probabilmente cambiato aspetto al territorio, creando una probabile discontinuità; dall'altra il periodo riformista delle *Tanzimat*, iniziato alla fine degli anni Trenta, avevano indebolito l'autonomia dei governatori provinciali, senza troppo successo, per poi riformare, pochi anni dopo la visita di De Bianchi, le divisioni dell'intero sistema amministrativo (Zürcher, 2007: 74): tutto questo senza riuscire a indebolire il potere locale dei capi curdi, anzi accentuando il loro ruolo fino alla scomparsa dell'impero grazie al caos creato dalle riforme e dalla loro difficile e carente attuazione (Natali, 2005: 5).

A questo proposito De Bianchi descrive una situazione che, pur riferendosi a territori diversi, è simile ad alcuni dei racconti che Porter aveva ascoltato e riferito. In una lunga digressione, De Bianchi (2005: 164-169) narra le gesta del principe curdo “Mehemmèd bey”, comandante militare della cavalleria curda, acclamato dal popolo di tutta la regione al confine con gli imperi del Caucaso meridionale e riconosciuto dal potere centrale ottomano.

“I cospicui suoi natali, le sue imprese, il coraggio gli valsero il rispetto di tutta la popolazione di quella parte del Kurdistan.” [165]

“Dicharata la guerra colla Russia, Mehemmed bey fu acclamato comandante in capo di tutti i basci-bozuk a cavallo tanto dei sangiàk di Bajazid e di Musc quanto degli altri che s’arruolavano per ingrossare quel nucleo. Abilissimo cavaliere, giovane a trent’anni, forte della persona, dotato di perspicacia, coraggioso fino alla temerità, esperto dei luoghi, fedele più che mai al governo ottomano, seppe corrispondere pienamente alla fiducia di tutti.” [166]

“Oggi che la guerra non gli offre campo a distinguersi, sorveglia l’ordine nel paese e fa la polizia contro tutti i ladri e gli assassini che infestano quelle contrade [...]” [167]

“E per vero la tranquillità del paese non sarebbe conseguibile in altro modo, se non quando egli ne fosse il capo militare, politico ed amministrativo.” [168]

“Il suo coraggio passò come proverbio” [169]

La descrizione più o meno leggendaria della figura di *Mehemmèd bey*, che De Bianchi incontrò personalmente e da cui rimase evidentemente affascinato, ci è utile per almeno due ragioni. Innanzitutto conferma la precarietà dei territori al confine orientale e la mancanza di controllo da parte dell’Impero ottomano, oltre alla poca autonomia nello scegliere i suoi eventuali mandatarî. Quindi ci serve per comprendere la prospettiva di De Bianchi che, in maniera implicita, tende a ricercare la fonte di un’ordine sociale anche nelle figure meno istituzionali. La caratterizzazione del principe curdo è in grado di mettere in luce l’esistenza di due prospettive alternative nel descrivere eventi del tutto simili: da una parte per Porter l’assenza del potere centrale è foriera dell’anarchismo e del banditismo; dall’altra per De Bianchi (pur non riferendosi alla zona di Porter), che propone una prospettiva che parte dal basso, dalla popolazione, l’assenza del potere centrale permette di identificare un ordine interno alla so-

cietà locale. L'instabilità e la precarietà della zona di confine rimane in entrambe le descrizioni, ma non si arriva all'estremo ideale della completa anarchia della zona neutrale — che è in realtà la negazione di ogni possibile spiegazione.

Nonostante queste prospettive sostanzialmente diverse, ricorre in entrambi gli autori la dicotomia pregiudiziale che vede ad un estremo gli abitanti della pianura, all'altro quelli della montagna — in De Bianchi declinata nell'opposizione tra popolazioni urbane e rurali. Un esempio di questo tipo di atteggiamento in De Bianchi riguarda gli armeni, ma non nel contrasto con altre comunità della zona, bensì al loro interno:

“Noi non vogliamo qui parlare degli Armeni di Costantinopoli, i quali differiscono assai dai loro correligionarj dell'interno; quelli sono inciviliti, se civiltà può dirsi l'aver presi dai Franchi [gli Europei, ndr] tutti i vizj, ma non le virtù: noi intendiamo parlare soltanto di quelli dell'interno” [106]

De Bianchi ripropone diversi *topoi*: la corruzione dei costumi attribuita agli occidentali, una certa diffidenza nei confronti degli armeni, la divergenza tra popolazioni urbane e rurali, più precisamente della montagna, qui vista nella dicotomia esterno/interno, che ripropone l'idea di contatto/isolamento.

A questa descrizione si oppone l'ultimo elemento di De Bianchi che voglio presentare, cioè il mimetismo culturale degli armeni, in particolare delle zone rurali. Questo tipo di descrizione proposta da De Bianchi, già evocata dai vizi “presi dai Franchi”, si pone all'estremo opposto della differenziazione culturale su cui si basavano le descrizioni di Porter. Tuttavia le descrizioni di De Bianchi recano con sé tutta una serie di pregiudizi che l'autore ripropone, nonché una visione allocentrica, il cui fuoco prospettico è quello curdo, se consideriamo l'autore un viaggiatore europeo (o etnocentrica, se lo consideriamo come militare ottomano e, come amava farsi credere, fedele musulmano). Dopo aver aggiunto che gli armeni vivono anche oltre l'Armenia propriamente detta, De Bianchi si addentra infatti in una pericolosa digressione:

“Molti [degli armeni] vivono eziando in Persia e perfino nell'India, ove, come gli Ebrei, si danno ad ogni genere di speculazioni. [...] Tuttavia il più gran numero di essi si trova sparso nel Kurdistan e di preferenza nelle città di Diarberkir, van Musc, Bajazid, Bedlis e Malatia, ove talora, dopo i Kurdi, costituiscono la maggioranza della popolazione. [...] Essi [gli armeni che abitano il Kurdistan, ndr] accettarono intieramente gli usi

ed i costumi del paese in cui vivono, sì che, tranne l'ardire, sono come altrettanti Kurdi, e l'affinità del loro tipo con quello di questo popolo è tale, che spesso non si saprebbe distinguere un Armeno da un Kurdo.” (176-7)

“Gli Armeni in generale hanno una meravigliosa attitudine ad apprendere le lingue di tutti i popoli che avvicinano e ad abbracciarne le abitudini.” (177)

“Gli Armeni della provincia di Bajazid, essendo limitrofi ai Russi, da essi risguardati come protettori, seppero astutamente persuadere i Kurdi della realtà di questo protettorato, asserendo che si trovano in continue e segrete relazioni coi Russi e che al minimo bisogno questi sono sempre pronti a soccorrerli.” (177)

La descrizione degli armeni di De Bianchi non è particolarmente positiva, specie nelle parti che seguono e che qui ometto perché non utili al mio discorso. La capacità di adattamento che l'autore descrive si muove tra due estremi: l'elogio per le abilità dell'intelletto e l'atteggiamento codardo. In ogni caso molte delle caratteristiche attribuite agli armeni da De Bianchi rispondono ad un modello culturale dell'epoca: la vigliaccheria e l'astuzia a danno degli altri erano cliché dei salotti russi ed europei (Ferrari, 2003: 177-185) che De Bianchi aveva fatto propri.

Ad ogni modo, al di là del razzismo di De Bianchi nei confronti degli armeni (e degli ebrei) e del suo schieramento a favore dei curdi, quello che deve essere notato negli stralci proposti è l'immagine di una società che non è scissa al suo interno in universi distanti e isolati, in particolare per quanto riguarda le abitudini della vita quotidiana, il modo di vestire, il lavoro e il commercio, ma anche la struttura familiare.

La descrizione consolida infine le connessioni e le influenze tra i viaggiatori e i sistemi religiosi della sua cultura di partenza e di quella d'arrivo. Per Porter, il cui spirito religioso era molto acuto, l'appartenenza religiosa di una popolazione era diventata un metro implacabile per segnare le differenze, per isolare diversi gruppi, diverse comunità, fino a tracciare dei veri e propri confini. Per De Bianchi, il cui spirito anti-religioso è espresso con un'insistenza quasi esagerata (1863: 109-110), le divergenze religiose tra armeni e curdi, armeni e turchi, armeni ed ebrei non sono così rilevanti — e nella sua descrizione della società del luogo non meritano il peso che Porter le attribuisce. Sono piuttosto gli atteggiamenti, i modi di vestire, di mangiare, di gestire la famiglia e di

comportarsi, così come quelli di pregare (pregano di fronte agli altari “alla maniera dei Turchi”) a delineare i limiti tra un gruppo e un altro per l’ufficiale italiano, visioni che producono immagini più sfumate, divisioni meno nette. Mentre Porter utilizza la religione (nel senso dottrinale) come massima distinzione, fornendoci un punto di vista limitato, l’utilizzo secondario che ne fa De Bianchi, nelle sue descrizioni più che partigiane, aiuta a riequilibrare la descrizione a favore delle pratiche, delle condivisioni e delle appartenenze. Il confronto tra le due descrizioni non propone semplicemente una visione eterogenea della cultura del luogo, ma dà il giusto risalto alle sfumature che caratterizzano ogni società, che per definizione dovrebbe essere ritenuta un insieme coeso, ma non per questo omogeneo.

Il resoconto del viaggio di De Bianchi nell’Altopiano e nei dintorni

Nel periodo che trascorre tra il viaggio di Porter (1818-20) e quello di De Bianchi (1858) sono anzitutto i confini e i poteri politici a cambiare. In particolare è l’esercito russo a destabilizzare la zona, invadendo più volte i territori ottomani e persiani, per poi ritirarsi e consolidare i propri confini ben oltre la linea precedente. Con questa sorta di movimento ad onda, l’impero russo erode i possedimenti ottomani e persiani, riuscendo infine ad assoggettare l’intera area dell’Altopiano dell’Arasse.

Tuttavia, dalla descrizione di De Bianchi le regioni orientali dell’impero ottomano appaiono come un territorio piuttosto isolato. Lo dimostrano le considerazioni strategiche e militari dell’autore; lo dimostra altresì il calcolo della distanza, che passa da essere indicato in chilometri e in ore, ad essere indicato con la sola unità di misura temporale, tipica di quelle zone e più adatta agli spostamenti attraverso un territorio impervio e carente nelle infrastrutture. Per il viaggiatore di metà secolo, che muovendo da est attraversa i territori centrali dell’Impero ottomano – il futuro cuore e il motore dell’indipendenza turca –, il confine orientale del governo di Istanbul sembra sfumarsi gradualmente fino a raggiungere un limite imposto dal nemico appostato sull’altro crinale: l’Impero russo.

Un’altra differenza tra i due resoconti riguarda la composizione della società locale. Le descrizioni di De Bianchi, come anticipato, individuano in tutti i territori vicini all’Altopiano – sia quello ottomano che quello russo che quello persiano – la compresenza di popolazioni armene e curde, a cui si sommano i cosacchi russi e le genti persiane, oltre alla convivenza nello stesso territorio di

pratiche e di luoghi di culto appartenenti a sistemi religiosi differenti. I cosacchi sono anche il primo indicatore di un confine che sta cambiando aspetto e funzione, trasformandosi in una barriera di contenimento delle popolazioni, nell'ambizione di dimostrare il proprio potere ai sudditi, così come ai governi vicini e cercando di influire su forme di integrità e omogeneità territoriali.

L'insieme di questi cambiamenti, incoerenti e non lineari, costringe a rinnovare e riadattare la vita quotidiana in tutta la regione. Tuttavia, per il momento, ogni fenomeno di resistenza, ogni lotta o migrazione, sembra essere fondamentalmente incentivato dalle ingerenze politiche e militari, più che un tentativo da parte delle popolazioni locali, che per altro avevano sempre goduto di una discreta indipendenza dal potere centrale, di generare insurrezioni regionali volte all'autonomia — come avveniva in quegli anni in altre parti dell'Impero ottomano (Zürcher, 2007: 67-69). Inoltre, il punto di vista di De Bianchi, che pur legato al potere politico propone spesso una prospettiva dal basso, dimostra una certa discrepanza (non categorica, ma significativa) tra la complessità delle migrazioni sul territorio e i patti internazionali che, in seguito alle guerre e per la ridefinizione dei confini, firmavano i governi: l'applicazione dei provvedimenti e dei processi di pacificazione — che spesso assegnavano all'una o all'altra potenza i diritti sulla vita degli abitanti del luogo e che potevano addirittura stabilire esili o rientri di intere comunità (King, 2008: 21-22) — sembra sfumare nel confronto con la realtà locale. Indipendentemente dal dominio a cui appartenevano, dalle ingerenze manifestate, i territori dell'Altopiano e quelli circostanti mantenevano *intgra* la loro *promiscuità* sociale e culturale.

Ciononostante, va notato come in diversi casi si possa intravedere nelle descrizioni e nelle opinioni di De Bianchi una sorta di alleanza tra il potere centrale ottomano e le popolazioni (curde) della zona, che sfuma la contrapposizione tra potere centrale e realtà locale. Le alleanze sono sottintese da De Bianchi, ad esempio, nelle descrizioni delle lotte contro l'avanzata russa. L'associazione del potere ottomano con alcuni gruppi curdi — famiglie, comunità o *bey* locali — che per l'autore sembra definirsi in alternativa a quella tra potere russo e gruppi armeni, è un'alleanza destinata a svilupparsi ancora in futuro, soprattutto a scapito delle popolazioni armene, ma in seguito anche a detrimento degli stessi alleati curdi — nel tentativo prima ottomano poi turco di sventare la complessa struttura di quella società di confine per rispondere ai nuovi criteri di integrità nazionale. Una volontà evidente e inequivocabile, ad esempio, nella costituzione e nell'azione delle *hamidiye*, unità di cavalleria parami-

litari composte da curdi, volute e armate dal sultano Abdulhamit, che incontreremo nel prossimo resoconto (cfr. Ferrari, 2003: 231; Georgeon, 1989: 604).

Il contributo essenziale del resoconto di De Bianchi è dunque quello di riproporre, seppure in larga parte implicitamente, l'intreccio del tessuto sociale del Caucaso meridionale e dei territori limitrofi. La società descritta da De Bianchi mette in primo piano la complessità e la continuità nel tempo dei flussi migratori (delle motivazioni, delle direzioni e delle forme che assumevano) che coinvolsero l'Altopiano dell'Arasse — un intreccio sociale che i viaggiatori di un tempo, ma anche quelli odierni, tendono spesso a semplificare a favore di una visione progressiva della storia che considera il presente l'apice della complessità sociale. Nonostante le differenze tra i viaggiatori, tra le prospettive, tra l'epoca e i percorsi, le griglie interpretative di De Bianchi, gli orizzonti all'interno dei quali si muove il suo pensiero, sono sicuramente più simili a quelli di Porter che a quelli delle popolazioni che entrambi i viaggiatori incontrarono. Di fatto ogni viaggiatore osserva e interagisce; quindi interpreta e descrive persone, cose, eventi e situazioni diverse: è questo il processo messo in scena dalla *stanza delle teche* di Lavier (descritta nell'introduzione), un processo condizionato in ogni suo momento dalla cultura, dall'esperienza personale e dall'itinerario intrapreso dal viaggiatore. Tuttavia, compreso che questi resoconti sono per loro stessa natura contraddittori e ideologici, così critici da far svanire ogni apparente fedeltà tra osservazione e descrizione, sarebbe altrettanto assurdo e falsificante tentare di ricondurre a forza ogni informazione nella dicotomia del giusto e dello sbagliato, del vero o del falso. In questo senso “contro le intenzioni di chi li ha prodotti [i testi scritti, *ndr*], si possono far emergere voci incontrollate” (Ginzburg, 2006: 10), testimonianze in grado di rivelare “le mentalità, le tecniche, la società” (*ibidem*), sottraendosi allo scetticismo che aggredisce ogni forma di rappresentazione, di riproposizione (ma anche l'evento, la storia, l'interpretazione) fino ad annullarne il contenuto e il fine ultimo cognitivo.⁸

L'incremento dei punti di vista, delle prospettive e delle analisi critiche ci permette di pensare ogni informazione come la tessera di un mosaico che ha un senso sia di per sé, che nell'insieme complesso a cui appartiene. Se a que-

⁸ Carlo Ginzburg (2006) nel passaggio da cui sono tratte le citazioni rileva l'importanza delle “voci incontrollate” di un testo mentre commenta le riflessioni metodologiche di Marc Bloch (*Apologia della storia, o Mestiere di storico*). Ad ogni modo questo capitolo deve molto più che una citazione e una nota alla lettura del volume in cui sono presentate tali riflessioni.

st'opera di composizione si associa il trascorrere inesorabile del tempo, se si tiene conto del differimento che comporta ogni diversità, "il mosaico diventa allora un caleidoscopio in cui la molteplicità degli elementi assume sempre nuove configurazioni" (Hannerz, 1980: 89).⁹ Il prodotto di questa analisi sarà una sorta di immagine cubista in movimento, rappresentativa di diverse prospettive e di diversi momenti, ideata come tentativo di fornire una descrizione il più fedele possibile alla realtà che si presenta come un insieme insolubile, allo stesso tempo sfaccettato e incongruente, di elementi relativamente autonomi. Un caleidoscopio che sia in grado di muoversi avanti e indietro lungo la linea del tempo e che con gli stessi tasselli costruisca immagini (prospettive) diverse, ma ugualmente pertinenti.

⁹ Nel suo contesto originale la metafora proposta da Ulf Hannerz si riferisce alla sua personale esperienza antropologica nell'analisi dei contesti urbani. In particolare l'immagine del caleidoscopio è un tentativo di mettere in rilievo le "ragioni per cui la dimensione diacronica nell'analisi della sua [della città studiata, ndr] struttura sociale è di grande importanza" (Hannerz, 1980: 89). L'uso che ne faccio ha dunque due presupposti: che la complessità non nasca con la modernità, né tantomeno con l'ambiente urbano, che pure detiene una sua complessità specifica; e che la metafora e quanto più in generale è sostenuto dall'autore nella ricerca di una nuova metodologia di indagine urbana possa ritenersi valido anche per la rappresentazione di un contesto rurale come quello della provincia di Iğdır.

CAP. 3

MARK SYKES: UN TURISTA TRA LA SIRIA E IL CAUCASO

Il turismo di massa e le nuove frontiere dell'esotismo

Nel 1889 l'*Express d'Orient*, che solo in seguito diverrà famoso come *Orient Express*, conduceva in appena tre giorni i suoi passeggeri da Parigi a Istanbul, via Vienna. In un tempo relativamente breve chiunque poteva viaggiare, comodamente alloggiato tra vagoni letto e carrozze ristorante, dal centro dell'Europa alla Sublime Porta, raggiungendo così il limite dell'Oriente più vicino. Durante gli anni di costruzione del collegamento – anni di relativa tranquillità nel continente europeo, le cui potenze avevano focalizzato altrove le loro ambizioni militari – la vita era stata particolarmente instabile ai confini caucasici dell'Impero ottomano. L'Impero russo, che si era imposto come forza europeizzante del Caucaso, aveva conquistato nuovi territori, e rinforzava il suo dominio politico anche nelle regioni meridionali attraverso i trattati di Santo Stefano (1877) e di Berlino (1878). Sul fronte orientale passavano dall'Impero ottomano all'Impero russo anche la provincia di Kars, fino alle sponde del Mar Nero, presso l'attuale città georgiana di Batumi, mentre nell'Altopiano si consolidava il dominio zarista, rappresentato dal governatorato di Yerevan. Questo quadro politico si sarebbe conservato inalterato fino agli albori della prima guerra mondiale, periodo di rinnovata instabilità sociale, di nuove invasioni e nuovi trattati tra gli imperi ormai svigoriti.

Sul finire dell'Ottocento, l'immaginario europeo dell'esotico e dello sconosciuto aveva abbandonato almeno in parte i territori dell'Impero ottomano, assoggettati alla conoscenza occidentale; anche le regioni del Caucaso meridionale, meno montuose, avevano perso l'*appeal* di inizio secolo. D'altra parte le politiche delle *Tanzimat*, concluse nel 1876 con la divulgazione della prima Costituzione ottomana (che non riuscì però a salvare l'Impero dal declino e dalla dissoluzione), avevano spinto verso la *forma mentis* europea non solo gli amministratori, ma anche i più alti rappresentanti della Sublime Porta. Durante gli anni Sessanta per la prima volta un sultano ottomano, Abdülaziz, aveva visitato Vienna, Parigi e Londra, e nel 1876 suo nipote, Murat V, che assieme ad Abdülaziz aveva viaggiato nell'Europa occidentale, chiese l'affiliazione alla

massoneria, iniziandosi alla loggia del Grande Oriente di Francia (Dumont, 2011: 497). Questi due eclatanti esempi scaturivano da una prassi formativa europeizzata che, come annunciato, non riguardava solo i Sultani, ma anche molti aspiranti alle alte cariche governative. Nel 1868 fu fondata, con l'appoggio di Napoleone III, una struttura pressoché equivalente ad un liceo europeo a Istanbul, ufficialmente noto come *Lycée Impérial Ottoman de Galata-Séra* ovvero *Galata-Saray Mekteb-i Sultanisi*. Lo scopo di tale iniziativa era offrire una forma d'insegnamento ricavata quasi integralmente dai modelli francesi e, di fatto, proposta in lingua francese (*idem*: 516). Con i Sultani, i *Vezir* e gli alti funzionari che non solo agivano secondo principi di governo europei, ma che erano stati influenzati dalla cultura europea fino a tentare di secolarizzare l'istruzione e ad essere buoni padroni della lingua francese (*idem*: 496-500), l'Impero Ottomano era definitivamente entrato nella sfera di influenza delle potenze dell'Europa occidentale.

L'Altopiano dell'Arasse e la regione circostante, vincolate a due forze entrambe avvinte, seppure in modo diverso, all'Europa, restavano ancora separate da questa rivoluzione culturale. Nonostante ciò, la propensione russa alla costruzione di infrastrutture per il controllo dell'area – che si era già realizzata con l'apertura della cosiddetta via militare georgiana e che continuava con la costruzione di importanti ferrovie (King, 2008: 13) – e il presente incerto e violento di quei territori di confine avevano contribuito a far svanire il fascino esotico di quelle regioni non ancora assimilate all'universo occidentale. In questo contesto si inseriscono il viaggio e l'opera di Mark Sykes.

Sir Mark Sykes nacque a Sledmere, nello Yorkshire (Regno Unito, Impero Britannico) nel 1879.¹ Fu soldato, politico ed emissario britannico, oltre che appassionato orientalista. Viaggiò molto già da ragazzo, anche nel Medio Oriente, al seguito del padre, un baronetto della Corona inglese. Battezzato come cattolico romano per scelta della madre, studiò presso i gesuiti del Beaumont College. In seguito, mentre era studente a Cambridge, fece il suo primo viaggio nel Medio Oriente, alla volta di Damasco e del deserto arabo-siriano. Era il 1898 e l'intenzione di Sykes era di condurre una qualche osservazione scientifica in quel deserto roccioso. Tuttavia, quando il permesso per viaggiare nell'interno siriano gli fu negato dalle autorità locali, Sykes decise di cambiare percorso, di risalire a nord, per attraversare le provincie ottomane

¹ Le informazioni biografiche riguardo a Mark Sykes sono tratte, dove non indicato diversamente, da Venn e Venn (1958), da Adelson e Karaber (2004) e da Karaber (2004).

orientali fino a raggiungere le falde del massiccio caucasico e i territori della Russia — già antagonista sullo scacchiere mediorientale dell'Impero britannico. Qualche anno dopo essere tornato da questo viaggio, che era stato il primo di una lunga serie, Sykes pubblicò un dettagliato resoconto giorno per giorno, incontro per incontro ed evento per evento, di quella sua esplorazione delle province ottomane orientali, da sud verso nord (Sykes, 1900).²

Come era accaduta per la prima spedizione di Sykes, alle successive — legate anche alla sua carriera politica — seguirono relative opere scritte, in cui il viaggiatore inglese esprime sempre una fervente passione per gli aspetti religiosi, rurali e autoctoni del Vicino Oriente, così come per il vecchio governo ottomano. Tale impostazione persistette anche quando Sykes, da membro conservatore del parlamento inglese (arrivò diverse volte a sfiorare i vertici del comando, senza mai raggiungerli), intrattenne prima, durante e dopo la campagna dei Dardanelli una corrispondenza abbastanza fitta con un giovane Winston Churchill (Capern, 1998). Le acute lettere di Sykes segnalavano all'irruente Churchill i rischi dell'operazione che stava pianificando e tentavano di suggerire un'alternativa all'insuccesso a cui il disastroso attacco inglese andò incontro.³ L'anno seguente, nel 1916, Sykes negoziò segretamente con il rappresentante del potere francese Georges François Picot un accordo (noto come accordo Sykes-Picot) che stabiliva le aree di controllo e influenza dei rispettivi governi nel Vicino e nel Medio Oriente, in pratica dall'Anatolia mediterranea al Golfo Persiano — un'intesa le cui conseguenze sono percepibili ancora oggi. Sykes morì nel 1919 a Parigi, dopo aver contratto l'influenza spagnola, mentre partecipava alla celebre conferenza di pace da cui sarebbero scaturito il Trattato di Versailles e il successo politico del principio di autodeterminazione dei popoli.

Sul fronte caucasico, a fine secolo, seguendo un processo già in atto, alle trasformazioni politiche e sociali si accostava l'alterazione della funzione e della concezione dei confini. Nel Caucaso, così come era già successo a Istanbul al tempo di Porter, la rapida diffusione di epidemie di colera e peste defini-

² Seguendo lo stesso metodo dei capitoli precedenti, d'ora in avanti le indicazioni delle pagine tra parentesi si riferiscono sempre a Sykes (1900).

³ Se sul versante europeo l'attacco ai Dardanelli fu la più grande *débâcle* del futuro primo ministro Winston Churchill; sul fronte opposto fu l'occasione in cui meglio si distinse l'ufficiale ottomano Mustafa Kemal, il futuro Atatürk, mitizzato fondatore della Turchia moderna.

vano un nuovo ruolo per le quarantene. Così Charles King (2008: 22) sintetizza l'importanza di tale mutamento:

“Having a quarantine facility and not just a garrison or a customs office became the essential feature of border posts. Before then the array of overlapping political forms was so great that the modern notion of sovereignty – recognized control over a defined territory – was difficult to apply.”

Con la sua funzione di stazione di quarantena, Iğdır diventava una tappa obbligata per i viaggiatori che attraversavano l'Altopiano, costretti a fermarsi presso il centro abitato da un nuovo esercizio del potere territoriale; e proprio a Iğdır, infatti, nel 1898 Sykes valicò il confine tra l'Impero ottomano e l'Impero russo.

Il viaggio di Sykes era iniziato qualche mese prima della sua visita a Iğdır, nella città di Damasco, raggiunta via mare dall'Inghilterra. Una volta ricevuto il rifiuto di viaggiare nel deserto, senza fornire particolari spiegazioni al lettore, Sykes decise di partire alla volta di Baghdad, passando per Aleppo.

“I took with me a dragoman, a cook, a waiter, four muleteers, and a groom; Seven syrian mules, fine willing beasts capable of carrying heavy loads; two good country horses for myself and one each for the cook and the waiter; a Persian pony for the dragoman; and last, though not least, a Kurdish sheepdog that answered to the name of Barud, *i.e.* Gunpowder, and not only attended the pitching and striking of the camp but after nightfall undertook the entire responsibility of guarding it. My camp consisted of three tents. One was used by me to sleep in; another I used during the day and my servant at night; the third served as a kitchen.” [1]

Nei capoversi seguenti Sykes continua la descrizione della propria carovana, documentando il tipo di tenda utilizzato, i vantaggi e gli svantaggi della sua attrezzatura; quindi descrive uno a uno i suoi compagni di viaggio. Del *dragomanno*, la guida e la figura più importante, riporta i pregiudizi che l'uomo, cristiano di discendenza cipriota, ha su ogni genere di genti — dagli italiani agli armeni, citando tra gli altri i russi, i tedeschi e gli ebrei [3-5]. Alcuni di questi pregiudizi, che pur Sykes riporta con ironia, come quelli sui russi e sugli armeni, più tardi verranno ancora riproposti in nuova veste dallo stesso autore. Per quanto questa digressione offerta da Sykes, un vero decalogo del pregiudizio culturale dell'epoca, meriterebbe un approfondimento di per sé, l'elemento per noi più rilevante è anzitutto il fatto che Sykes, in quell'occasione un giovane

turista inglese di famiglia aristocratica, viaggi in numerosa compagnia — cioè con al seguito una vera e propria carovana personale, facile da mettere assieme, che gli permette di scegliere un tragitto piuttosto che un altro. In secondo luogo è da notare che molti dei viaggiatori che accompagnano Sykes non sono semplici abitanti del luogo, ma professionisti con una conoscenza molto approfondita delle zone, degli itinerari e di tutto quello che riguarda i viaggi: un'esperienza maturata al comando (il *dragomanno*) o al seguito (il cuoco, il cameriere, facchini e aiutanti in generale) di viaggiatori e militari europei [2-6]. Infine la maggiore discrepanza del diario di Sykes rispetto ai testi precedenti: durante tutta la narrazione del suo viaggio, l'autore mette sempre in mostra il modo di agire di queste figure.⁴ Il giovane inglese non omette mai il loro contributo nell'organizzazione del viaggio o nell'affrontare (e nel creare) dei contrattempi, come aveva fatto quasi sempre Porter; né li trascura, segnalandone la presenza, ma lasciandoli in secondo piano, come De Bianchi. Di queste vere e proprie figure professionali di cui il giovane inglese si serve — che, in modi diversi, forse meno legati al turismo, esistevano già in precedenza — Sykes pubblica nel suo libro anche una fotografia. Quindi, di ognuno di loro indica l'appartenenza religiosa, segnalando con soddisfazione che almeno il *dragomanno* e i servi dagli incarichi più importanti erano cristiani (di Gerusalemme) — mentre i mulattieri erano musulmani [5]. Del *dragomanno* Sykes propone addirittura una sorta di curriculum, intriso di lodi per la lunga esperienza, per una carriera prestigiosa, quasi epica [2-3]. Invero, grazie alla diffusione della letteratura di viaggio e all'*exploit* coloniale di queste forme acerbe di turismo di massa, le guide dell'epoca potevano raggiungere una certa celebrità, ben oltre la loro patria e gli esperti viaggiatori (Schiffer, 1999).

I riflessi del turismo di massa sono riportati anche da Sykes: all'arrivo a Damasco il giovane inglese racconta di come a quel tempo ci fossero “hoards of English and Americans who invade Syria during the touring season” [2-3]. L'affermazione ci permette anche di dedurre che gli sforzi necessari per effettuare un viaggio in terre lontane nel corso del secolo erano drasticamente diminuite, o meglio ancora che per l'Europa l'Oriente mediterraneo era ormai diventato vicino. Così, come già era successo nell'Italia del *Grand Tour* e nella città della Sublime Porta, la frequenza e l'agio dei viaggi aveva creato una dicotomia che prima dell'Ottocento ancora non esisteva tra la figura del viaggio-

⁴ Oltre ai membri della carovana originaria, partita da Damasco, come nel caso di Porter e De Bianchi, si aggregavano di volta in volta le varie scorte e le guide regionali [11-12].

tore e quella, meno positiva, del turista, da cui Sykes sembra già volersi emancipare (cfr. Leed, 1991). Tuttavia Sykes si muove proprio come una sorta di turista dagli interessi raffinati, economicamente agiato e ben istruito sulle questioni politiche dell'epoca: il suo modo di viaggiare ha pretese più vicine a quelle romantiche ed empiriche dell'*avanscoperta* di Porter, che al resoconto curioso e distaccato della società e della situazione locale di De Bianchi.

Sykes lascia Damasco il 17 gennaio 1899 alla volta di Aleppo. Muovendosi sempre all'interno dei territori ottomani, dopo aver incontrato carovane di pellegrini dirette alla Mecca nelle valli dell'Eufrate (nonostante non fosse propriamente il periodo dell'*hajj*, in turco *hac*) [10], Sykes raggiunge Aleppo e quindi *Deir*, così come la chiama, ampiamente popolata da "Armenian exiles, broken-down muleteers, and the refuse of Arabia and Turkey" [43]. Deir ez-Zor, la *Deir* di Sykes, merita un cenno: a quel tempo era un insediamento nel mezzo di un'area desertica, voluto dal potere ottomano per controllare la strada, le carovane e i viaggiatori, che da ovest raggiungevano Baghdad. Deir ez-Zor mostra non solo come i viaggiatori praticassero delle strade che, per quanto poco confortevoli o impervie, si inscrivevano ancora in percorsi già noti e istituzionalizzati, dunque ancora una volta "in larga misura prestabiliti" (Clifford, 1997: 47); mostra anche l'azione dei poteri centrali, in questo caso del potere imperiale ottomano, per gestire e controllare i flussi di persone, merci, idee — guidando dunque attraverso questi itinerari le forme di scoperta e acquisizione della conoscenza.

Superata la parte dedicata a Deir ez-Zor, attraverso il racconto dei massacri di armeni e curdi da parte dell'esercito ottomano e delle rovine di un antico castello ebraico [44], la cronaca del viaggio prosegue fino a Baghdad. Da Baghdad Sykes inverte la rotta e raggiunge rapidamente Bitlis, prossima al lago di Van, e da qui la città che al lago dà il nome. Qui, a caccia dell'esotico sotto forma di *ancora sconosciuto*, l'autore si riserva di non descrivere Van giacché incontra lì per lì un gruppo di archeologi tedeschi all'opera per preparare un importante lavoro sulla città, desolata e segnata dai massacri armeni, e sui suoi dintorni [97]. Quindi, dopo essersi fermato in città, Sykes "arranged with three muleteers to ride from Van to Iğdır in Russia, which they said was a four days' journey" [98]. Da questo punto in avanti la carovana di Sykes abbandona le tende e i suoi membri iniziano a trascorrere la notte presso stanze che affittano, nei villaggi di "arrant thieves" armeni o presso gli insediamenti delle guar-

nigioni *hamidiye* — anche se Sykes sostiene che questi ultimi erano inaffidabili e pericolosi, ragione per cui non se ne serve come scorta [98-108].

Una strada malagevole per raggiungere Iğdır

L'itinerario percorso da Sykes da Van a Iğdır è caratterizzato nel suo resoconto dalla mancanza di vie che permettano spostamenti ritenuti dall'autore adeguatamente rapidi. Vicino a Van, Sykes viene a sapere che la breve strada che congiunge Iğdır con Bayazıt, la stessa praticata da De Bianchi, è chiusa — purtroppo non ne esplicita le ragioni, che potrebbero essere legate a questioni politiche, o locali, o alla neve della stagione invernale [98]. Ad ogni modo Sykes decide di aggirare Bayazıt ad ovest, per raggiungere l'ultimo insediamento turco di "Chengil", lo stesso che, probabilmente, avrebbe utilizzato passando per Bayazıt. L'itinerario che Sykes decide di affrontare è raccontato come una via impervia, ma costellata di piccoli villaggi. Si svolge principalmente in alta quota e diventa, nella seconda parte, al limite dell'affrontabile.

"The roads between Patnot and Toutah, the next post, were in a dreadful state; we had deep snow on either side of us and a miry slushy path to struggle through. If it had been fully frozen snow, it would not have been so bad; but we had arrived just at the commencement of the general break up of the winter's falls, at which time the roads are quite uncertain, and when fording even a small stream one is obliged to probe the bottom before riding into it. This I found out practically, for when fording one my pony suddenly sank and fell; the next thing I knew was that I was being dragged out holding on to the animal's tail." [104]

"The next day was the most awful I experienced during the whole of the journey. For the first three hours the road was only moderately bad; but as we advanced to the mountains the snow got higher and higher, and the sun blazing down burnt all the skin off our faces and inflamed our eyes until the whole universe seemed a mass of green and red spots. As we commenced the ascent, the unfortunate mules fell in heaps every two or three minutes and by the match we were about two hours and a half going half a mile. [...] When we left this village our troubles recommenced, but eventually reached the top of the pass." [105]

"As I was going over what seemed to be a hard snow drift, the crust gave way and all that I realised was that my head and shoulders were underneath a heaving chest and that two grey legs were pounding the snow

on either side of me, when the soldier, who was guiding us, very neatly pulled me out from underneath the two struggling horses by my heels. This was bad enough but there are other and worse dangers connected with these drifts; in some places large rivers run underneath the thawing snow and their whereabouts can only be guessed, whilst in others it is necessary to cross snow bridges which may or may not give way.” [106-107]

Per quanto la maggior parte dei disagi siano dati dalla presenza della neve, ancora una volta i dettagli dei percorsi, così come narrati dallo studente inglese, rivelano la malagevole morfologia del territorio e la carenza di infrastrutture.⁵ L’isolamento dell’Altopiano è ancora una volta evidente, in particolare rispetto ai vicini territori ottomani. D’altra parte la presenza di grandi infrastrutture che potessero collegare l’Impero ottomano e l’Impero russo, da quasi un secolo ormai coinvolti in un’inesauribile diatriba per i territori del Caucaso meridionale, sarebbe poco verosimile.

Durante il viaggio fino al confine russo, che sarebbe durato 10 giorni circa, Sykes e la sua carovana vengono ospitati in diversi villaggi, molti dei quali costellano la nuova via tracciata in seguito alla chiusura della strada tra Bayazıt e Iğdır. Considerata nel suo complesso, la composizione sociale della regione al confine russo è ancora molto varia e sembra corrispondere maggiormente a quella proposta da De Bianchi che a quella di Porter.

Per dare evidenza delle difficoltà del viaggio e della composizione eterogenea della società locale, può essere utile ripercorrere nel dettaglio le tappe del percorso di Sykes e dei suoi compagni di viaggio. Il 6 aprile è il primo giorno di viaggio in cui gli uomini della carovana di Sykes non montano le tende, dunque il secondo giorno dalla partenza da Van. In questa occasione la carovana partita da Damasco passa la notte presso una casa in un villaggio di armeni.

“The next day we had to cross some steep mountains to arrive at Kordzot, where I hired a house which was new and therefore clean. Kordzot is an Armenian village and its inhabitants are arrant thieves.” [98]

⁵ Nonostante le abbondanti precipitazioni invernali, bisogna considerare che in zone montuose come queste la neve non può essere trattata come una causa di forza maggiore, ma come una condizione ordinaria di un inverno piuttosto lungo.

La notte seguente Sykes la trascorre nella casa del comandante di una caserma di *zaptiye*, un corpo militare ottomano, una sorta di polizia a cavallo, i cui componenti erano reclutati dai turchi tra gli abitanti dei territori conquistati, come Libia, Eritrea, Somalia o Cipro.

“I was entertained by the military commander and had a very clean and warm sleeping room in his house, but the waiter and cook who had slept at the barracks told me that they had been very cold and devoured by vermin.” [99-100]

Il giorno dopo la carovana arriva in un villaggio gestito dagli *hamidiye*, che si è già detto essere una formazione paramilitare di curdi reclutati dall'impero ottomano nel tentativo di continuare a controllare le provincie orientali, anche rafforzando la solidarietà tra musulmani a scapito delle altre popolazioni della zona.

“About one o'clock in the afternoon I arrived at Arnis, a hamidieh village, the people of which were very hospitable.” [100]

Quindi, dopo una breve digressione, Sykes passa alla cronaca del 10 aprile, giorno in cui arriva al villaggio che l'autore segnala come il più importante del suo percorso.

“On April 10th we arrived at Patnot, which is the residence of no less a person than the notorious Hasan Pasha. He is the remarkable man to whom the sultan in recompense for his distinguished services gave the rank of brigadier; I believe he has considerable influence amongst the Kurds and he has general command of the Haideranli hamidieh. The village of Patnot is a Kurdo-Armenian village and the houses are filthy in the extreme.” [101]

L'11 aprile raggiunge un altro villaggio *hamidiye*, al cui comando, sempre secondo l'autore, è posto questa volta un militare turco proveniente da Istanbul.

“However all things pass, and five hours later I was warming my feet in front of a red-hot stove in the house of the commander of the hamidieh in Toutah, a fine tall man, a Constantinopolitan Turk I believe, who expressed great contempt for the Kurds and for Hasan Pasha's regiment.” [104]

Il 12 aprile, dopo una sosta nell'ennesimo villaggio *hamidiye*, Sykes raggiunge il villaggio di "Khilikana", dove soggiorna in una casa curda [107]. Il giorno seguente raggiunge il villaggio di "Karakilissa".

"Karakilissa shows evident signs of civilisation, having well-built houses and trees planted in its vicinity. The pasha, a native of Smyrna, was a charming man, and certainly one of the most obliging I have ever met. He had a room in the office cleaned and a stove placed in it for me; he also invited me to dinner." [107]

Infine, durante il tratto seguente, Sykes incontra "a very pleasant Turkish subaltern who spoke French well" [108], quindi viene scortato da un "colonel of the Persian hamidieh in the Turkish service" [*ibidem*]. Il 15 aprile, "my last night in Turkey" [*ibidem*], il comandante militare del villaggio in cui arriva Sykes non è in grado di ospitarlo, per cui il viaggiatore viene ospitato da una famiglia armena.

"I was driven into an Armenian den, crammed with fleas, where for the first time in my journey baksheesh was demanded in large quantities. The house was so filthy that I had to leave at midnight, as sleeping was impossible and it was too cold to stand outside." [108]

Trascurando le descrizioni negative delle abitazioni armene, che purtroppo ancora una volta sono suggestionate dei pregiudizi già letti in De Bianchi e che cinquant'anni dopo erano identici, ma più espliciti, è evidente da questa circumnavigazione della provincia di Bayazıt da sud verso ovest che i villaggi sono composti sia da curdi che da armeni, da rappresentanti locali e dagli ufficiali forestieri arruolati dal potere ottomano. La cronaca del viaggio rivela anche la presenza capillare dei militari ottomani lungo tutto il confine orientale, presenza che ai tempi di Porter (e anche di De Bianchi, che pure è un militare al servizio del Sultano a capo di un piccolo drappello) sembra molto meno evidente. Alla presenza di corpi armati sembra accompagnarsi la militarizzazione della società locale, avvenuta in gran parte con l'annessione dei gruppi locali in corpi paramilitari creati appositamente, come gli *hamidiye*. Per comprendere la portata di questo cambiamento sulla società locale e sullo stile di vita è sufficiente immaginare che il sostentamento di tutti quelle guarnigioni, che non lavoravano (più) la terra poco produttiva dell'area, era molto spesso a carico della popolazione locale, in pratica di chi non era stato arruolato, come aveva già fatto notare implicitamente De Bianchi.

Purtroppo le descrizioni dei paesi non permettono di dedurre altri elementi della situazione locale, sia perché i nomi dei villaggi citati da Sykes sono traslitterati in maniera confusa, sia perché sono spesso insediamenti molto piccoli e quindi difficilmente rintracciabili sulle mappe dell'epoca. Inoltre le descrizioni di Sykes, a quel tempo poco incline a narrare quanto non lo coinvolgesse personalmente, non riportano mai considerazioni più generali sui villaggi, quali una stima indicativa degli abitanti o del numero degli abitati. Spesso, invece, gli alloggiamenti di fortuna, come l'ufficio in cui dorme a "Karakilissa", aiutano a capire, seppure implicitamente, quanto fosse scarsa e inusuale la presenza di viaggiatori-turisti nella zona — specie se tali descrizioni sono comparate con le affermazioni di inizio viaggio sulla regione di Damasco, dove, come s'è visto, si era consolidata una forma embrionale di villeggiatura di massa, occidentale, aristocratica e borghese.

"Civilizzazione!"

La mattina del 15 aprile 1899 Sykes vede per la prima volta la cima del Monte Ararat.

"I arrived at the foot of Mount Ararat just at sunrise, and that sunrise I shall never forget, as by good fortune I was at the correct angle to see the sun come up exactly over the peak, which was indeed a beautiful and impressive sight. It is only when the mountain practically eclipses the sun that you fully grasp its enormous bulk." [108-109]

Il giovane inglese non si dilunga nella descrizione del monte sacro, né ci ritorna in altre parti del suo libro. In questo caso, dunque, non si trova né la descrizione dai caratteri religiosi ed empirico-scientifici di Porter, né la descrizione curiosa del contesto e delle abitudini degli abitanti del luogo di De Bianchi. Peraltro nella cronaca di viaggio di Sykes le questioni locali e l'ambizione empirista da cui aveva avuto origine la sua spedizione — l'interesse dunque per la costruzione di un sapere oggettivo — sembrano aver ormai lasciato il posto ad una narrazione romanzata degli eventi, al cui centro si trova la sua virtuosa figura, un deviazione probabilmente influenzato anche dalla giovane età del viaggiatore. Il diario di Sykes sembra stilato in foggia letteraria come un'opera di esotico *divertissement*: il ritmo della narrazione prevale sulla linearità del contenuto e la rappresentazione del contesto; non manca la *suspense* propria di un romanzo avvincente, così come sono diffuse le situazioni pericolose, le avventure e le disavventure descritte sempre con una ironia e una superiorità im-

perturbabile — o quasi. Tale inclinazione, se guardata da un punto di vista più generale, sembra indicare un spazio specifico, ludico, che i diari di viaggio si erano ormai ricavati nel panorama della produzione letteraria europea, differenziandosi (come accade per la descrizione della città di Van) dalle forme di costruzione e di diffusione del sapere prodotte dai tecnici della scienza e della cultura (tra cui si inseriranno i giornalisti del capitolo finale di questa prima parte).

In ogni caso, la prima volta che Sykes scorge il Monte Ararat, si trova ancora in territorio turco, anche se in procinto di lasciarlo.

“At eight o’clock that morning I arrived at Chengil, the last Turkish post, where fifty men were stationed. Their captain turned them out to present arms as I rode by, and gave me six as an escort. I left the dragoon to pass the baggage at the Customs and rode on alone, and never shall I forget the feeling of regret that came over me when I saw the red-roofed Tartar kennel which marked the limits of that disease known as Russia.” [109]

Nella stessa misura con cui è invertito l’itinerario di Sykes rispetto a quello di Porter, così lo è anche il suo punto di vista se confrontato con quello del nostro primo viaggiatore inglese, rappresentante dell’*upper class* imperiale del suo tempo esattamente come Sykes. Se per Porter la Russia era il braccio dell’Europa che si faceva carico di civilizzare (e cristianizzare) i territori del Caucaso meridionale, per Sykes la presenza dei *tatari* – epiteto utilizzato in quelle zone, dopo l’arrivo dei russi, per indicare in maniera generica i musulmani – marca il confine ottomano quale orizzonte ultimo della civilizzazione. Sykes si esprime con gli stessi termini di Porter, ma attraverso ben distribuite espressioni di disdegno mette in gioco il suo miglior sarcasmo nei confronti del mondo russo, antagonista britannico.

Il sarcasmo di Sykes è presente fin dal titolo. L’intero capitolo dedicato all’Altopiano dell’Arasse, a Iğdır e a Yerevan, è intitolato dall’autore “Civilisation!”⁶, ma inizia con un’affermazione che permette di chiarire l’intenzione e il punto di vista dell’autore.

⁶ La grafia del termine inglese *civilization* con la “s” al posto della “z”, benché appartenesse al *British English* del tempo di Sykes, rivelava un’impronta culturale francese.

“Insolence and stupidity greeted me at the first step I made on Russian soil. [...] For a moment I was surprised, but then I remembered that I had returned to civilisation and was no longer in Turkey.” [110]

Il termine *civilisation*, usato da Sykes per riferirsi allo stesso oggetto di Porter, la Russia, ha ora un valore opposto, esplicitamente sarcastico. Sembra che per il giovane inglese la perdita di una ben identificabile specificità culturale (la stessa inventata dalle descrizioni di viaggiatori come Porter, molto attenti alle rappresentazioni di mitici passati ben isolati e conservati) era quanto di più riprovevole potesse accadere — e con questa prospettiva lo sguardo dell'autore non vede nell'Altopiano nient'altro che l'abbandono delle tradizioni locali che, per Sykes, erano ancora mantenute in Turchia. Saltando per un momento la prima parte del resoconto sull'Altopiano fino all'arrivo a Yerevan, i caratteri del disprezzo di Sykes divengono perspicui.

“At Erivan one comes in touch with a certain amount of European luxury, basted on to Russia. Of course whatever the Russians take becomes Russian. If Erivan were a town in an English dependency, or an English conquest, there would be a smart European quarter and a dirty native one; a polo ground and a mosque. But here everything is Russian: the language is Russian; the officials are Russian; and the natives have been transformed into Russians.” [114-115]

La metamorfosi della società locale nella società russa è per Sykes (figlio di un impero coloniale che non fondava certo il suo potere nei principi dell'equità sociale, come lui stesso ammette) una colpa irrimediabile per entrambe le parti. L'azione civilizzatrice russa è, agli occhi dell'inglese, un processo di insensata assimilazione, una fonte di pericolosa contaminazione per la società russa, ma anche un indice della viltà della popolazione locale. Il presupposto per il ragionamento di Sykes è quello proprio dell'epoca: la concezione di una società e di una cultura come entità isolate, immutabili nel tempo, in cui il cambiamento è una forma di corruzione, di perdita integrità.

Le annotazioni di Sykes sono segnate da un giudizio costruito culturalmente, a priori più che attraverso l'esperienza che compie. L'autore rivela un'ostilità che condiziona la sua prospettiva, il suo sguardo, il suo giudizio; tuttavia, oltre le singole affermazioni, in particolare se tenuto conto delle migrazioni evidenziate da De Bianchi, è possibile intravedere la forma assunta dalla società russa di confine: “occorre ricordare che nella seconda metà degli anni Ottanta si impose nell'impero zarista una politica di intensa russificazione centralista

in larga misura contrastante con la precedente tradizione” (Ferrari, 2003: 182). Le minoranze che in precedenza avevano trovato un possibile riparo, ma soprattutto un’opportunità, nell’annessione dei territori ottomani da parte della Russia, si trovavano ora in una situazione a loro ben nota, con un potere centrale che cercava di limitare la loro autonomia sociale e culturale, e il loro potere. Nel caso delle popolazioni armene, la condizione favorevole in cui si erano trovati a vivere sotto il dominio zarista (che in precedenza aveva permesso agli stessi armeni di distinguersi, sia a livello sociale che economico, nei territori del Caucaso meridionale) li poneva ora – anche in seguito del loro sviluppo di un’intelligenza di aspirazioni nazionalista – in una luce sospetta per i Russi come per le altre popolazioni della zona (*ibidem*).

“[...] and never shall I forget the feeling of regret that came over me when I saw the red-roofed Tartar kennel which marked the limits of that disease known as Russia.” [190]

È così che il giovane viaggiatore inglese abbandona le province orientali dell’impero ottomano, lasciandosi alle spalle, almeno secondo la sua descrizione, anche la benevolenza e l’ospitalità delle persone, il piacere del viaggio e la sicurezza delle regioni visitate. Il fascino di Sykes per l’Oriente – tra l’influenza della cultura britannica e la propria personale esperienza in chiave emotiva – rilegge nei territori ottomani quanto Porter, neanche un secolo prima, aveva rivisto nella pianura armena dell’Altopiano dell’Arasse. Proprio l’attraversamento della pianura, in cui Iğdır funge da stazione di quarantena, diventa l’occasione per la prima e dettagliata descrizione negativa della Russia antagonista dell’Inghilterra imperiale.

Strategie del potere nazionale: la burocratizzazione del confine

Nel resoconto di Sykes la questione dei confini politici emerge già dalle prime righe sull’Altopiano.

“At eight o’clock that morning I arrived at Chengil, the last Turkish post, where fifty men were stationed. Their captain turned them out to present arms as I rode by, and gave me six as an escort. I left the dragoon to pass the baggage at the Customs and rode on alone [...] When I arrived there a filthy Cossack, whose stench was blown by a gust of wind across the frontier, stopped the Turkish soldiers; and at a little heap of stones which marks the frontier my escort halted, pointed towards the red’ brick house, held their noses and spat in its direction.” [109]

“The greasy sentry that I have already mentioned was sitting in his chair with his rifle across his knees, but when I rode up he came towards me and catching my horse’s head, with a porcine grunt, demanded my passport. At that moment a sergeant strolled out and also demanded my passport, which I gave him; after holding it upside down for about five minutes and making a pretence of reading the Russian visa he nodded and handed it back. [...] I recrossed the frontier and met my mules quite close to the heap of stones where my escort had left me. We then rode on toward Igdir.” [110-111]

L’attraversamento di quella sorta di dogana da parte di Sykes è strutturato su una precisa prassi, dunque su una certa *routine* burocratica, senza che questo escluda una carica emotiva di tensione. Presso l’ultimo avamposto turco a Sykes viene affidata una scorta, che lo conduce fino a quel mucchio di pietre che fisicamente segna il confine. Qui un cosacco non troppo lontano blocca con un cenno la scorta e lascia procedere oltre solo Sykes, che giunge infine al posto di blocco russo dove un sergente controlla il suo visto d’entrata per la Russia e il suo passaporto. Quindi ritorna sui suoi passi per andare a prendere la sua carovana e procedere verso Igdir.

Sykes si presenta da solo, non attende la carovana: principalmente sembra voler sbrigare le faccende burocratiche più rapidamente, lasciando le incombenze più fastidiose ad altri, ma sembra anche non voler alimentare il (suo) nervosismo. Nel frattempo, i militari dei due posti di confine si fronteggiano a distanza, senza lasciar presagire altra abitudine che quella alle schermaglie. Sykes ci informa dunque di una prassi del confine di cui non s’era ancora avuta evidenza. Senza pretendere di rovesciare il discorso e sostenere che non fosse esistito prima un altro qualsiasi protocollo, di fatto la funzione (e la situazione) del confine tra l’Impero ottomano e quello russo alla fine del XIX secolo si è irrigidita, dando vita a procedure sempre più istituzionalizzate. Fino a quel momento, i resoconti di Porter e di De Bianchi erano stati concordi nel descrivere il modo in cui si dovevano attraversare ufficialmente i confini imperiali e stazionare nelle quarantene, dove presenti, come quelle tra l’Impero persiano e l’Impero russo: era sufficiente avvicinarsi ed entrare in contatto con gli eventuali ufficiali, assieme con la propria carovana e i propri compagni di viaggio — anche per chi, come De Bianchi, vestiva gli abiti militari ottomani e decideva di recarsi in un territorio straniero e, sotto alcuni aspetti, nemico. Ora il controllo si era stratificato in una procedura di accertamenti minuziosi e in una pratica di maggiore diffidenza e gli attraversamenti senza regole dei curdi, cita-

ti ad esempio da De Bianchi, o quelli *dove capita* effettuati da Porter, potevano considerarsi scomparsi dallo spettro della consuetudine.

Oltre la *ritualizzazione* burocratica delle istituzioni di confine, così come aveva segnalato De Bianchi, il limite del territorio russo è segnato dalla presenza dei cosacchi. In Sykes a questa presenza si unisce il segno fisico del passaggio da un territorio all'altro, il segno del valico di un'immaginaria linea di confine – il mucchio di pietre, la rivincita della cartografia politica sulla realtà – e un precedente posto di blocco turco. L'insieme di queste tre caratteristiche implica la creazione di una sottile zona cuscinetto, una *borderland* tra i due imperi, e delinea sul territorio un confine che fino a quel momento era da considerarsi aleatorio. Alla concretizzazione e alla istituzionalizzazione del confine si aggiunge quindi la presenza di un doppio controllo (uscita/entrata) e la necessità di avere, di esibire e di controllare un passaporto e un visto d'ingresso. In questo caso il passaporto di Sykes, una cui riproduzione è pubblicata nel volume del suo resoconto di viaggio, diventa la testimonianza istituzionale della veridicità del suo racconto. Il passaporto è dunque un nuovo strumento del potere da poco introdotto nell'Altopiano: non si tratta più di una forma di autorizzazione, che poteva essere realizzata in un modo diverso, anche con lettere o fogli volanti; il passaporto è una sorta di testimonianza biografica del viaggiatore, sia in quanto individuo straniero, che in quanto viaggiatore, che in quanto cittadino. Il passaporto consentiva infatti il controllo sia da parte dell'autorità ospitante che di quella d'origine ed era infine l'istituzionalizzazione della propria appartenenza nazionale. Ad ogni modo, il passaporto come strumento non ha un'origine certa, rintracciabile, così come non si è mai consolidata una forma fissa e condivisa: la sua diffusione si può però considerare parte di quel cambiamento nell'idea di confine, dunque di territorio nazionale e di strategie di governo, che l'espansione europea aveva portato con sé e la cui realizzazione avveniva proprio durante il XIX secolo, ben oltre le regioni dell'Altopiano dell'Arasse (cfr. Torpey, 2000).

Tra i membri della carovana merita una segnalazione a parte la figura del *dragomanno* che, in questo momento, Sykes aveva lasciato a sbrigare le faccende doganali al posto di confine, ma che continuerà a seguire l'inglese nel suo viaggio. Solitamente il *dragomanno* era una persona del luogo (o di uno dei luoghi attraversati dall'itinerario dei viaggiatori) che aveva una buona conoscenza dei territori e, spesso, delle lingue che in questi venivano parlate. Oltre a queste qualità, il *dragomanno* doveva conoscere anche la lingua del suo

cliente ed era capace di mediare tra (l'arroganza de) gli stranieri e (la diffidenza de) gli abitanti del luogo. Il *dragommano* di Sykes è dunque la guida, nel suo senso moderno, che si inserisce definitivamente nell'universo del viaggio e nella mediazione dell'esperienza del viaggiatore, fornendo dei servizi ben più ampi, finanche istituzionali, di quelli sostenuti da figure simili in precedenza, come gli interpreti. Il *dragomanno* aveva un'appartenenza locale, funzioni extraterritoriali e deteneva un sapere multi-localizzato. Nonostante il suo ruolo di mediatore, per Sykes il *dragomanno* è ancora una figura perfettamente incastonata e mimetizzata nel panorama esotico, un interprete ininfluenza sulla sua prospettiva, posto tra l'esperienza, i luoghi e le società visitate.

Le luci la notte e la quarantena di Iğdır

Nonostante fin dagli anni Trenta Iğdır fosse indicata come posto di quarantena, in nessuno dei resoconti da me consultati ho trovato una citazione che andasse oltre all'indicazione del nome. Sykes si muove invece verso Iğdır e produce finalmente la prima, seppure ermetica e tacita, descrizione della città.

“We started about six o'clock and after two hours' riding could see the lights of Iğdir twinkling in the distance. Suddenly our horses shied violently and the next thing I knew was that a gleaming bayonet was stuck within an inch of my nose. We were told to get off by five evil-looking Tartars, who were patrolling the road; and these insolent fellows pulled the saddles off our horses, took off our coats, emptied out all our pockets, scattered the contents of our saddle-bags about the road, and then commenced lighting matches to look at them.” [111]

“We were each put between a guard of two soldiers, two others walking in front with their rifles slung and with revolvers held aloft; and as if that were not enough they blew whistles and some other devils, worse than themselves, came to their assistance. I was so overcome by the humorous side of the situation that I did not feel angry until they took my cigarette case from my pocket, and not only dented it badly but stole all my cigarettes. Protests were of no use; we were borne off through the streets of the town, taken to the courtyard of some official building and there kept for two hours. I sent in my passport, which was brought back. [...] our revolvers were returned and we were released, having been delayed and insulted for three hours.” [112]

“We then fell into the hands of some Armenians anxious to let their carriage which, as the price did not seem very extortionate, I hired. It was now about eleven o’clock at night. I had to push on to Erivan as I expected to find money waiting for me; so I drove off in the carriage after arranging that two wagons should proceed to Urigov the next morning to fetch my baggage. [...] The police, as far as I could make out, had appropriated twenty-eight cigarettes; a buttonhook; a five franc piece; a coloured pocket-handkerchief; and a cartridge belt. The thievish Armenians who inhabited the stable stole a revolver; some silver lace; saddle bag ropes; and a bridle. During the whole time I was in the Turkish provinces I lost nothing.” [113]

“We started from Igdir about midnight, and reached Erivan after a most uncomfortable drive of eight hours.” [113-114]

Di Igdir Sykes non rivela altro che la presenza delle luci visibili già da lontano, di case, strade, cortili e di una stazione di polizia: elementi che nel complesso fanno pensare ad un insediamento abbastanza rilevante. L’arrivo dei russi, la creazione di una caserma e di una dogana per i controlli amministrativi del confine sulla strada tra Bayazit e Yerevan, aveva probabilmente reso Igdir, già in precedenza sede della quarantena, un insediamento più rilevante di altri sulla stessa direttrice. La voce *Igdir*⁷ dell’*Haykakan Sovetakan Hanragitaran* [Enciclopedia Sovietica Armena] (1978: 306) riporta che nel 1914 Igdir aveva diecimila abitanti circa.

La descrizione di Sykes dell’Altopiano dell’Arasse è intrisa delle esperienze di insicurezza e fastidio vissute dall’autore e dalla sua carovana. Del resto Sykes si muove di sera o di notte e, come ha chiarito anche in altri passaggi, è più interessato a raccontare la propria esperienza, o romantica avventura, che le regioni che visita e le società locali. Gran parte dell’Altopiano, fino alla città di Yerevan, sembra abitato da cosacchi, tartari e armeni, che approfittano di chiunque attraversi la zona, sia attraverso aggressioni fisiche, che attraverso raggiri — riproponendo in ultima istanza quel mito dell’abitante del Caucaso forte, selvaggio e violento e lo stereotipo dell’armeno ladro scaltro e vigliacco. L’ultima indicazione che il resoconto ci fornisce è quella della distanza temporale tra Igdir e Yerevan: compreso l’attraversamento del fiume Arasse, che sfortunatamente non sappiamo dove avvenga (probabilmente vicino all’attuale Ali-can), Sykes impiega otto ore per coprire un itinerario pianeggiante di circa 45

⁷ “Իգդիր” nell’originale.

km in linea d'aria. Sembra trattarsi dunque di un percorso accidentato e lento, ancora una volta misurato con un metro temporale, l'unico capace di definire il concetto di distanza.

L'ultimo e breve approfondimento suggerito dalla lettura del resoconto di Sykes riguarda l'influenza culturale delle visioni dell'altro, l'immaginario legato all'alterità del nostro viaggiatore europeo. Nei diari precedenti, l'alterità *in loco* era rappresentata dai curdi e dagli armeni che vivevano nei territori ottomani, persiani e russi. Dalle pagine di Sykes i curdi non emergono in maniera evidente come gli armeni, che per l'autore ben si stagliano sullo sfondo della società ottomana così come in quella russa. I curdi di Sykes sembrano parte integrante dell'impero ottomano, turchi a tutti gli effetti, in taluni casi perfino dei rappresentanti del governo centrale (come nel caso degli *hamidiye*); una posizione allineata a quella delle autorità ottomane, che avevano puntato, almeno in parte, su un'ampia solidarietà musulmana per mantenere il controllo delle province orientali dell'Impero (Georgeon, 1989: 605). Gli armeni descritti da Sykes, esattamente all'opposto anche di quanto aveva sostenuto De Bianchi, non sembrano infatti capaci di una qualsiasi forma di integrazione e adattamento, tali da risultare sempre ben visibili e degni di nota nelle sue descrizioni.

"The mention of this Armenian preacher reminds me that I now came face to face with the ghastly Armenian question. From my subsequent experience of them, I feel such an intense prejudice against Armenians that I am certain that anything I might say would only be biased and therefore not worth reading; and I think anyone who has had dealings of any kind with this abominable race would probably be in the same position. The Armenian inspires one with feelings of contempt and hatred which the most unprejudiced would find it hard to crush. His cowardice, his senseless untruthfulness, the depth of his intrigue, even in the most trivial matters, his habit of hoarding, his lack of one manly virtue, his helplessness in danger, his natural and instinctive treachery, together form so vile a character that pity is stifled and judgement unbalanced. I cannot believe, as some urge, that his despicable personality has been produced merely by Turkish tyranny. There are other nations who have been tyrannized; the Bulgarians, the Druses, and the Maronites. But not one of them shows a tithe of the abominable qualities which mark off Armenians from the rest of mankind. Even Jews have their good points but Armenians have none." [80]

Il fervore con cui Sykes esprime il proprio disprezzo nei confronti degli armeni è quasi ridicolo, se non fosse per il suo contenuto razzista così in linea con quello di chi, da lì a poco, darà vita al genocidio. Tuttavia, proprio il pregiudizio mette in scena, forse più di altri elementi, il contatto culturale con l'altro e il quadro concettuale in cui questo avviene.

Fino agli anni Settanta dell'Ottocento gli armeni rientravano grossomodo nel cliché di un intero popolo codardo e profittatore, che vive a scapito degli altri. Il buon inserimento che le comunità e le famiglie armene avevano avuto nella società russa, come s'è detto, non portò durevoli benefici: da un lato l'armeno divenne, anche in Sykes, un sedizioso intellettuale, un manovratore occulto (Ferrari, 2003: 183); dall'altro, l'Europa che avrebbe dovuto perorare la causa armena e risolvere la questione d'Oriente, tese a mutare il suo giudizio nei confronti degli armeni a seconda delle necessità politiche e militari.

L'armeno vile e codardo, così come quello sedizioso e manovratore, erano stati evocati anche da De Bianchi, che tuttavia li aveva separati (ma non per questo non condannati) secondo criteri di appartenenza all'ambiente urbano o a quello rurale, in linea dunque con quel pensiero che traeva il suo fondamento nella dicotomia tra montagna e pianura. In Sykes la dicotomia è svanita e lascia il posto ad un pregiudizio a tutto tondo, in grado di colpire qualsiasi armeno, di qualsiasi classe sociale, e che possa affondare qualsiasi speranza di un'eccezione, di una buona valutazione, di un qualsiasi riscatto.

A inizio secolo Porter ritrovava negli armeni l'unica speranza per il progresso del Caucaso meridionale. A distanza di meno di un secolo il pregiudizio sugli armeni di un suo connazionale era più che negativo e si fondava su opinioni largamente diffuse e su un razzismo socialmente accettato — come, implicitamente, non può che dimostrare la *nonchalance* con cui Sykes, giovane conservatore di Cambridge e figlio di un noto Sir inglese, scrive degli armeni in un libro destinato alla pubblicazione.⁸ Eppure negli anni precedenti il viag-

⁸ Anche se non si può imputare alcuna azione alle potenze europee per favorire il genocidio che da lì a poco sarebbe avvenuto (neanche azioni per contrastarlo), di fronte a testimonianze come queste sarebbe forse opportuno rivalutare l'esistenza di un favoreggiamento intellettuale europeo del feroce razzismo alla base del genocidio armeno. Se la popolazione armena era da salvare lo era non in quanto armena, ma in quanto vittima dei soprusi ottomani, così come lo erano le altre componenti delle popolazioni rimaste meno in vista nella storia. D'altra parte in una edizione del 1925 del lavoro di Sykes è vergato a mano sul margine di una pagina "British robbers!". Tale nota ricorda come sia auspicabile non generalizzare opinioni personali sia da parte europea che da un'ipotetica controparte armena o filo-armena.

gio di Sykes gli armeni, in seguito alle insorgenze violentemente represse, avevano trovato in parte dell'opinione pubblica europea e in alcune personalità dei governi inglese di quel periodo (come il premier liberale William E. Gladstone) degli ipotetici alleati — o quanto meno dei sostenitori della loro causa. Tuttavia, gli stessi interessi sullo scacchiere orientale della corona britannica non resero la posizione filo-armena più credibile di un'opposizione anti-ottomana e anti-russa (detto altrimenti: gli armeni erano da aiutare non in quanto vittime insieme ad altre popolazioni di una repressione ingiustificabile, ma in quanto testimonianze viventi delle angherie dei nemici ottomani); dall'altro gli interessi inglesi non coincidevano con quelli delle altre potenze europee, come la pro-ottomana Francia, e non diedero così la possibilità di trovare un appoggio condiviso per un reale intervento a favore delle popolazioni locali. Inoltre già a fine secolo l'attenzione per la questione armena, temporaneamente stabilizzata dalle repressioni *hamidiane*, aveva perso di importanza nell'agenda europea (Georgeon, 1989: 604-606).

Non approfondisco ora il legame che questo pregiudizio razzista aveva con il nazionalismo che proprio in quegli anni si diffondeva senza tenere conto dei confini politici che imponeva, sia nelle province orientali dell'impero ottomano che in quelle caucasiche dell'impero russo (Ferrari, 2003: 182). Tuttavia, nella prospettiva di un discorso che si occupa di immaginari legati all'alterità e di orizzonti della comprensione, vale la pena notare come questa forma di razzismo su base etnica o nazionale assumesse una propria specificità legata al pensiero moderno e all'universo culturale della società borghese (produttrice e divulgatrice della letteratura di viaggio) che con facilità sfogava le proprie pulsioni represses nelle politiche fondate sulla diversità e sul razzismo, sull'esclusione, sulla tradizione e sull'integrità nazionale (cfr. Gay, 2002).

Il resoconto del viaggio di Sykes nell'Altopiano e nei dintorni

Il volume di Sykes mette subito in evidenza come, fin dall'epoca del viaggio di De Bianchi, l'Altopiano dell'Arasse fosse rimasto sotto il controllo dei russi. Tuttavia, al di là delle inclinazioni personali dei due autori, non si può dire che la situazione non avesse subito dei mutamenti: anche la storiografia ci informa dei vari stravolgimenti politici e sociali che quei territori avevano patito, in particolare con l'avanzata russa a scapito delle forze ottomane, fino all'assestarsi della linea di confine tra i due imperi lungo la dorsale che lega il

Mar Nero al Monte Ararat. Dopo la conquista dell'Altopiano dell'Arasse, la Russia aveva infatti invaso con successo anche l'altopiano di Kars.

Nei quarant'anni che separano il viaggio di De Bianchi da quello di Sykes, in una situazione come quella appena presentata, non si può pensare che i fenomeni migratori descritti dal viaggiatore italiano si fossero improvvisamente fermati — in particolare se si considera anche l'*escalation* dell'ostilità ottomana nei confronti degli armeni. Tuttavia, nel resoconto del giovane inglese eventuali fenomeni migratori sono a mala pena accennati. La zona di nostro interesse è descritta come una regione abitata da una società apparentemente stanziale, che ha subito dei cambiamenti (l'assimilazione russa), ma che ora è nuovamente immobile, statica. Di fatto i fenomeni migratori sono un fenomeno irregolare e spesso, soprattutto in ambienti ostili e pericolosi, non evidente in superficie; un fenomeno che è permesso osservare solo con una preventiva consapevolezza della prospettiva da adottare o con una lunga permanenza, più vicina nelle tempistiche a quella di De Bianchi che a quella di Sykes. Al contrario infatti, con un solo e rapido passaggio nei territori, la descrizione che ne segue non può che risultare molto statica, più simile ad una foto composta e scattata da un passante, che ad una lunga ripresa della zona. Infine si deve sottolineare il cambiamento nel ruolo e nella funzione dei confini, oltre che la presenza capillare e l'alta concentrazione, già evidenziata, di militari e forze armate — elementi che vanno a modificare l'attitudine e la facilità con cui si sarebbe potuto migrare in un determinato periodo, o quantomeno ad alimentare fenomeni migratori più sommersi, meno visibili.

Anche l'inversione di tendenza della politica imperiale russa, che inizia a temere l'autodeterminazione e la presa di potere delle minoranze, si pone sul versante opposto a quella politica di accettazione e aiuti descritta da De Bianchi quarant'anni prima. In ogni caso le migrazioni nel Caucaso meridionale difficilmente si possono considerare improvvisamente interrotte, e di certo non sono concluse: a pochi anni dal passaggio di Sykes sarà il genocidio armeno a stravolgere ancora una volta l'aspetto di una grande parte del territorio orientale dell'Impero ottomano e, di conseguenza, di quelli confinanti, di cui l'Altopiano dell'Arasse fa parte.

A fine secolo la Russia parrebbe un attore ben radicato nell'Altopiano, non più una potenza che cerca di conquistare nuove terre e la cui avanzata è incerta e costretta a trovare sostegno e a confrontarsi con le popolazioni locali. Allo stesso tempo l'alta concentrazione di forze militari e di polizia nella zona, da

una parte e dall'altra del confine, riduce il radicamento e non garantisce assolutamente una maggiore sicurezza sul territorio — che al di là della visione partigiana di Sykes, sembra essere addirittura diminuita. Inoltre, la presenza diffusa di militari che non coltivano i campi, ma consumano molte derrate — spesso usufruendo di larghi incentivi forniti dal governo centrale sotto forma di obblighi e doveri delle comunità locali⁹ — è un fenomeno banale, ma di grande impatto locale, che incrementa l'impoverimento della popolazione locale e conduce ad altre variazioni della vita quotidiana e del rapporto con il potere centrale.

Infine, bisogna considerare che è proprio il diario di Sykes — snello, privo di descrizioni e poco attento alla realtà che incontra — a fornirci la prima citazione di Iğdır, il primo accenno alla forma della città: un evidente segno dell'importanza che l'insediamento aveva raggiunto in quegli anni, diventando la tappa principale nella metà occidentale dell'Altopiano dell'Arasse. Di fatto ancora oggi la città è il primo e più importante centro abitato che si incontra nell'Altopiano provenendo da Bayazıt, nonostante il proseguimento dell'itinerario verso Yerevan (capitale dell'ex *kanato* persiano, al tempo di Sykes dell'*oblast* russo, oggi della Repubblica Armena), il più importante percorso dall'Altopiano fin dall'alba dell'Ottocento, sarebbe stato diviso dal nuovo tracciato del confine lungo l'Arasse e infine chiuso qualche decade dopo l'insediamento della Repubblica Turca.

A fine secolo Iğdır, emancipata dal suo probabile trascorso di piccolo paese, di uno di quegli innumerevoli villaggi che costellavano la pianura descritta da Porter, si distingue come tappa forzata di un itinerario internazionale, restando un luogo di passaggio — una caratteristica che grossomodo divideva con tutto l'Altopiano dell'Arasse — e non di arrivo, qual è oggi.

⁹ Come ho già accennato De Bianchi per primo, come militare, accennava a questo tipo di privilegi, come fornire da dormire, la biada per i cavalli, quando non i cavalli stessi.

CAP. 4

FOTOGRAFIE E DISEGNI: REALTÀ E RAPPRESENTAZIONE

“In short, I cannot but repeat the old French proverb: *a beau mentir qui vient de loin*.”

Monsignor Olinen, *Corrispondenza privata*¹

Paesaggi e carovane: le fotografie di Sykes

Dei tre resoconti presi finora in esame, il testo di Sykes è il primo ad essere corredato da delle riproduzioni fotografiche. Porter aveva fatto inserire tra le pagine dei *Travels* numerose stampe dei suoi disegni, realizzate grazie ai cliché di legno; De Bianchi una sola mappa di grande formato, una litografia allegata in fondo al volume e piegata quattro volte su se stessa.

Le immagini di Sykes non sono numerose né, si potrebbe dire, particolarmente significative. Debbo premettere, così come premette l'autore, che gli scatti pubblicati sono solo una parte limitata delle pose realizzate, a causa di un incidente nella fase di sviluppo: un tecnico causò l'incendio di alcune tra le pellicole del viaggiatore. Anche la tecnica di presa di quel tempo condizionava seriamente la scelta del soggetto, il cui movimento non doveva essere percepibile: di fatto le fotografie di Sykes riproducono immagini estranee alla quotidianità, composte sul momento e ritratte in posa; oppure panorami colti da lontano e che richiamano una distanza oltre che fisica, intellettuale. Il fotografo seleziona quanto osserva, lo raccoglie e lo riordina a suo piacimento, dopodiché se ne appropria — creando bacheche per musei di persone, abiti, differenze, visi ed espressioni: nuove narrazioni. L'immagine e la fotocamera utilizzata per riprendere sono un mezzo per la conservazione immanente della realtà osservata (la *musealizzazione*). Questo genere di immagine per raccontare il lontano, il diverso, l'esotico, l'altro in senso generico, si può ritrovare realizzata allo stesso modo ancora nei reportage etnografici degli anni 1970.

L'introduzione della documentazione fotografica e alla riproduzione meccanica è la trama di una rivoluzione dell'informazione costruita principalmente con due fili. Il primo filo rappresenta la documentazione fotografica come testimonianza dell'itinerario compiuto dal viaggiatore, l'autorevolezza dell'espe-

¹ Trascrizione di una lettera privata indirizzata da tale Mons. Olinen a Porter, che la pubblica nella prefazione al suo volume (1821).

rienza. Le fotografie sono una forma apparente di garanzia della presenza del viaggiatore nei luoghi da lui descritti. Per accrescere questo effetto di autenticità, oltre ad una riproduzione del proprio passaporto, Sykes inserisce all'inizio del libro un'immagine di lui e di un abitante di uno dei luoghi visitati e una ripresa da lontano della sua carovana che procede nei territori desertici tra Damasco e Baghdad. Le fotografie di Sykes, testimonianze oggettive di una storia raccontata come una cronaca romanzata, si legano dunque al rapporto problematico del resoconto di viaggio con il vero, il finto e il falso, già diffuso a quel tempo. Il secondo filo, che si intreccia e si unisce al primo, riguarda in maniera più specifica il rapporto tra l'osservazione e la riproduzione, l'immagine e la fedeltà al vero: cosa condiziona la scelta dei soggetti presenti e di quelli esclusi, su quale metro è stata costruita e dovrebbe essere composta un'immagine. Un ottimo esempio di questa seconda problematica sollevata dal rapporto tra realtà e rappresentazione, un cruccio nato ben prima dell'invenzione della fotografia, lo si trova nell'introduzione al primo dei diari di viaggio trattati, quello di Porter.

“Draw only what you see”: i disegni di Porter

Nella prefazione ai *Travels*, Porter (in terza persona, per lui il trascrittore) avvisa innanzitutto il lettore di non aver messo mano o fatto rivedere il materiale tratto dai suoi diari (Porter, 1821: v): è questa una formula di introduzione frequente nelle pubblicazioni di diari e resoconti di viaggio in quel periodo, che contiene il valore simbolico di una ricerca del vero legata all'esperienza. Poco oltre, la prefazione riporta alcuni passaggi di una lettera ricevuta prima della partenza dall'amico e cugino dell'autore, Sua Eccellenza Monsignor Olinen.² Tale Monsignor Olinen, secondo quanto indicato nel testo, era il Segretario di Stato dell'Impero Russo, nonché Presidente dell'Accademia di Belle Arti (*ibidem*). Il soggetto del testo di Olinen, che Porter evidentemente scelse di pubblicare nella prefazione al suo libro (trattandosi di corrispondenza privata, la scelta deve essere stata sua personale), riguarda lo studio di un'iscrizione funebre dell'antica Persia. Olinen, nella lettera, propone un'accurata copia di proprio pugno delle rappresentazioni di un celebre bassorilievo persiano di Nakshi Rostam fatte da tre viaggiatori precedenti: il francese Chardin, l'olandese Van Bruyn, il danese Niebuhr (*idem*: VI). “Here, you may observe the same figures

² Non sono stato in grado di stabilire se la dicitura “Friend and Cousin” in questo testo (1820, corrispondenza privata) indichi il grado di parentela o un altro tipo di relazione.

of the same Persepolitan bas-relief, transmitted to us in three perfectly different forms of outline” (*ibidem*), scrive Olinen. Il diverso aspetto nelle rappresentazioni del frammento offre, secondo Olinen, un esempio edificante per Porter sulla necessità di una riproduzione *oggettiva* che passi attraverso il *medium neutrale* della vista senza essere intaccata dalla mente dell’autore. Così, dopo aver illustrato e dimostrato l’infedeltà al vero dei tre autori e delle loro rappresentazioni, Olinen si spinge oltre, invitando direttamente Porter a riflettere su quello che sarà il suo compito durante il viaggio e, implicitamente, su quello che ogni forma di rappresentazione porta con sé oltre la volontà dell’autore (*idem*: VII).

“In conclusion – scrive Olinen –, I repeat, draw only what you see! Correct nothing; and preserve, in your copies, the true character of the originals. Do not give to Persian figures a French tournure, like Chardin; nor a Dutch, like Van Bruyn, (Le Brun); nor a German, or rather Danish, like Niebuhr; nor an English grace, like some of your countrymen; in your portraits of the fragments at Nakshi-Roustam” (*idem*: VIII).

La richiesta di Olinen è accettata senza indugi da Porter, così come riportato nella prefazione (*idem*: IX). L’autore dei *Travels* non solo condivide il suggerimento di Olinen, ma lo rende l’argomento centrale su cui sviluppare la propria prefazione. L’ambizione del viaggio per Porter – viaggiatore e illustratore, studioso e produttore di conoscenza – diventa la rappresentazione del vero. A cavallo tra le due rivoluzioni industriali inglesi, l’oggettività della riproduzione, della rappresentazione perfetta, è una caratteristica del proprio lavoro di studioso e illustratore *documentarista* che Porter ha piacere di indicare, tramite la lettera di Olinen, come marcatore della differenza tra se stesso e i suoi predecessori e contemporanei. Porter si appropria così del potere dell’oggettività e dell’ambizione all’oggettivo, alla rappresentazione del vero, e benché a quel tempo non esistesse un metro di confronto per valutare la sua illustrazione del bassorilievo – se non altre illustrazioni dello stesso – Porter testimonia il suo impegno, l’obiettivo raggiunto, con una nota a fondo pagina, alla fine della lettera di Olinen, che indica la collocazione nel volume dei *Travels* della sua riproduzione del bassorilievo persiano di Nakshi Rustam.

Nella pubblicazione dei suoi diari di viaggio, l’autore esordisce dunque con una sorta di dichiarazione, anzi, una vera e propria testimonianza dell’autenticità con cui l’opera è stata redatta, della fiducia che il lettore può avere durante la lettura dei suoi diari e nella realtà da essi rappresentata, nel senso eti-

mologico del termine, di “rendere presenti cose passate o lontane: quindi esporre in qualsiasi modo dinanzi agli occhi del corpo o della mente figure e fatti”.³

Un patto sulla realtà e la sua rappresentazione

Al di là della capacità di evidenziare i problemi del rapporto tra realtà e rappresentazione, le fotografie di Sykes e i disegni di Porter sono utili in questo contesto perché mettono in luce come il problema dell’oggettività della rappresentazione sia una questione che ciclicamente emerge, in maniera più o meno esplicita, nel pensiero europeo — e che è del tutto assente, o soffocata, ad esempio, nell’opera di De Bianchi. In questo senso l’avvento della fotografia è degno di nota e introduce una falsa rivoluzione. Apparentemente sembra annullare la distanza tra la realtà e la rappresentazione: in realtà può solo ridurre quella tra la rappresentazione e la riproduzione — esattamente come aveva fatto ogni altro strumento tecnico dell’uomo, come la macchina da stampa.

Tuttavia questo secondo aspetto non sarà quello tenuto in considerazione e la meccanizzazione della ripresa fungerà invece da quadro di interpretazione per l’uso della fotografia fatto da Sykes, così come dai viaggiatori che lo seguiranno. Questo uso che potrebbe essere considerato *naïf* – ingenuo nei confronti dello sguardo che diventa descrizione e in quello che diventa immagine – condiziona a lungo la cultura europea positivista, consacrando definitivamente la vista come senso dominante del sapere oggettivo (Ingold, 2000: 155), rendendo insolubile l’intreccio di visione e comprensione (Pennacini, 2005: 19), ai cui effetti si è già accennato in precedenza.

Affascinati dalla tecnica, la fotografia e le nuove tecniche di riproduzione saranno considerate la (fallace) soluzione del rapporto tra realtà e rappresentazione, che troverà il proprio risultato nell’unicità e nella riproducibilità della verità, due qualità che fino a quel momento erano (*logicamente*) considerate contraddittorie. Questa nuova prospettiva sulla realtà e sulla sua riproduzione era evidentemente destinata a influenzare il modo di pensare ogni genere di rappresentazione – quella visiva come quella testuale – senza, tuttavia, portare ad una reale revisione dei paradigmi della comprensione. L’ascendente della tecnica fotografica era comunque molto forte: la pittura, ad esempio, quella paesaggistica in particolare, in quel periodo prende sempre più le distanze dalla

³ Definizione tratta da Ottorino Pianigiani, “Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana”. Roma - Milano, Società Editrice Dante Alighieri, 1907, vol. II.

rappresentazione oggettiva della realtà, dalla riproduzione tecnica del mondo osservato e sviluppa tecniche narrative sincroniche e linguaggi astratti. Come anticipato, perché una visione critica della macchina da presa fosse messa in atto in maniera diffusa e accettata, sarebbe dovuto trascorrere quasi tutto il Novecento.

Di fatto, proprio nell'ultimo quarto del secolo le implicazioni dell'utilizzo narrativo, documentaristico e scientifico della macchina da presa, sia essa fotografica o filmica, sono state dibattute in maniera aperta (cfr. Pennacini, 2005) – senza che, tuttavia, i risultati di questi dibattiti e le problematiche sollevate siano state assimilate in maniera condivisa nel sistema culturale delle società occidentali. L'antropologia visiva ha subito particolarmente questa mancata emancipazione della ricerca dalla tecnica: antesignana di una critica dello sguardo, e non del mezzo o del metodo di osservazione, può essere però considerata l'opera filmica di Jean Rouch. Nonostante *Les maîtres fous* (1955) non sia un lavoro innovativo dal punto di vista narrativo e tecnico, la scelta del soggetto di Rouch è lucida e capace di precorrere i tempi. L'occhio di Rouch segue la realtà per focalizzare il cambiamento: *Les maîtres fous* restituisce in questo modo al rituale studiato, un rituale religioso, i legami e le influenze del presente. Nell'analisi di Rouch la violenza della dominazione europea in Africa è al centro della vita quotidiana e religiosa dei praticanti del culto degli Hauka immigrati ad Accra (Ghana), in un rituale che mostra la loro doppia capacità di assimilarsi e resistere al potere coloniale belga. Rouch riporta lo sguardo etnografico alla vita contemporanea e per farlo sceglie un caso di studio considerato ai tempi poco significativo per descrivere quelle comunità. Così facendo, sfruttando tutto il potenziale della tecnica cinematografica del tempo senza lasciarsi sopraffare, ripropone al nostro sguardo la complessità, il continuo cambiamento e le contraddizioni imprescindibili alla realtà e dunque, alla sua rappresentazione.

Ciononostante, la dominanza della tecnica rimane ancora oggi largamente inviolata, come dimostra il successo dei *reality show*, riproduzioni di vita quotidiana messe in atto con gli stessi strumenti e tecniche della più classica *fiction* televisiva e che traggono la loro autorità, in fin dei conti, da un patto di *verità* del tutto arbitrario implicitamente sottoscritto da autore e spettatore: niente di diverso dal patto sottoscritto duecento anni fa da Porter e Olinen. Il problema dell'oggettività della rappresentazione è allora una questione destinata ad emergere continuamente in ambienti diversi e che, in particolare in quelle os-

servazioni in cui sia coinvolta una qualsiasi forma di umanità, non può trovare una soluzione nella tecnica (disegno, fotografia, video o scrittura), ma solo nella consapevolezza, come ne *Les maîtres fous*.

CAP. 5

INSEGNANTI, GIORNALISTI E GEOGRAFI: IL NOVECENTO

Hester Donaldson Jenkins: nazionalismi e stereotipi etnici

Scorrendo il numero dell'ottobre del 1915 della celebre rivista americana *National Geographic Magazine*, alla pagina 329, Hester Donaldson Jenkins introduce il suo articolo intitolato "Armenia and the Armenians" con una breve riflessione, dal tono retorico, ma non per questo scontata:

"Armenia is a word that has widely different connotation for different peoples. To us Americans it means a vague territory somewhere in Asia Minor; to the makers of modern maps it means nothing — there is no such place; to the Turks of a few years ago it was a forbidden name, smacking of treason and likely to bring up that bugaboo "nationalism" than which Abdul Hamid II feared nothing more, unless it were "liberty"; but to nearly two millions of Russian, Persian, and Turkish subjects it is a word filled with emotion, one that sends the hand to the heart and calls up both pride and sorrow" [329].

L'introduzione di Jenkins mette in rilievo, in poche righe e in maniera convincente, il contrasto tra una questione di appartenenza culturale e una di appartenenza nazionale, o meglio ancora porta a galla la questione di esistenze culturali e individuali sia oltre che all'interno di quelle culture nazionali. Ma quali sono i riferimenti, le motivazioni e i sottintesi per cui Jenkins sente di dover prendere posizione fin dall'inizio del suo articolo?

Come anticipato, l'articolo è pubblicato nel 1915, lo stesso anno in cui l'amministrazione ottomana, adducendo la motivazione di sgomberare la popolazione civile dalle zone di guerra delle province orientali, cominciò ufficialmente e sistematicamente la deportazione degli armeni ottomani verso sud e in seguito a ovest (Zürcher, 2007: 141), impossessandosi di tutti i beni dei deportati (Akçam, 2012: 226) — preannunciandone dunque il mancato ritorno a ca-

sa.¹ Pur non essendo le comunità armene le uniche ad essere quasi annientate in questi anni (da segnalare i cristiano-assiri più a sud), la loro presenza era la più evidente sul territorio del Sultano e nello specifico ai confini orientali ottomani e nell'Altopiano dell'Arasse. “Alla vigilia della Prima Guerra mondiale, in Turchia c'erano probabilmente più di 1.500.000 armeni; qualche anno più tardi, in seguito ai massacri, alle deportazioni e agli esili, se ne censiranno solo 70.000” (Dumont, Georgeon, 1989: 671). Indipendentemente dal nome con cui ci si riferisce a questi eventi, le loro conseguenze furono drastiche: l'aspetto, la vita, la composizione del territorio ottomano e del Caucaso meridionale sarebbero stati definitivamente rivoluzionati. In questo contesto i territori zaristi al confine con l'Impero ottomano, e in particolare quello dell'Altopiano dell'Arasse, benché fossero devastati dalle battaglie locali, dall'alternarsi delle conquiste, dal banditismo a-politico che coinvolgeva armeni, curdi, greci, e musulmani ottomani (Akçam, 2012: 143) e dal continuo passaggio degli eserciti, erano allo stesso tempo una delle poche vie per gli armeni ottomani per evitare la morte certa (Dumont, Georgeon, 1989: 670). L'iniziale giustificazione alle deportazioni degli armeni, cioè quella del tradimento in favore dei russi, in cui effettivamente molti armeni avevano riposto le proprie speranze di indipendenza o quantomeno di pace e tranquillità, quindi delle possibili insorgenze irredentiste, che vedevano coinvolta anche Iğdır, nota ai turchi come centro russo di armamento di alcuni gruppi di armeni e curdi (Akçam, 2012: 142),

¹ La questione del genocidio degli armeni è ancora oggi una fonte di dibattito e scontri e di conseguenza è trattata con molta cautela dagli storici che si occupano dell'Impero ottomano o della Turchia moderna o dagli altri studiosi che, come nel mio caso, se ne occupano solo collateralmente. La maggior parte degli storici esce dall'*impasse* (a mio avviso storiografica, non storica) elencando i fatti, quindi proponendo le motivazioni delle due posizioni contrastanti (quella pro e contro l'uso del termine, dunque quella pro e contro l'esistenza di un genocidio). Un esempio di questo comune “atteggiamento storiografico” può essere trovato sia in Paul Dumont e François Georgeon (1989: 670) che in Erik J. Zürcher (2007, 142-3). Altri autori come Stanford J. Shaw e Ezel K. Shaw (1977) parlano esplicitamente di deportazioni – riducendo consapevolmente il problema ad una questione di numeri e non di intenzioni. Un testo specialistico che affronta in maniera intelligente la questione del genocidio è “Nazionalismo Turco e Genocidio Armeno” dello storico turco Taner Akçam (1992). Nel libro (edito originariamente in Turchia) Akçam cerca di mostrare l'eventuale impatto che l'ammissione del genocidio degli armeni potrebbe avere sulla Turchia: ben i rapporti con gli armeni, influirebbe negativamente sulla storia e la storiografia ufficiale turca, dunque sul mito di fondazione e sui mitici fondatori dell'identità nazionale turca, e comporterebbe probabilmente dei gravosi risarcimenti materiali (per un quadro storico più completo e aggiornato si veda Akçam, 2012).

trovava ora una traduzione pratica grazie alle azioni congiunte dell'esercito ottomano, degli *hamidiye* e di diversi *bey* curdi (*idem*: 147).

Il 1915 era stato l'anno in cui l'incalzare della violenza era diventato irreversibile. I primi massacri delle popolazioni non musulmane, dunque anche di quelle armene, risalivano già ai due decenni precedenti, quando l'Impero era sotto il controllo di Abdülhamid. Tuttavia, per quanto la situazione dal tempo di Sykes si fosse più o meno normalizzata, l'attrito, la tensione e la violenza tra armeni e curdi non erano mai venuti meno (Zürcher, 2007: 140-1). Infine, a partire simbolicamente dall'invasione Russa dei territori ottomani orientali del novembre 1914, tutti i territori al centro della nostra attenzione sarebbero divenuti per quattro anni almeno il campo di battaglia di un intreccio di lotte e violenze che coinvolgeva le potenze imperiali così come le diverse comunità sul territorio: una guerra internazionale e civile allo stesso tempo, con tutte le terribili conseguenze del caso. Le insorgenze nazionaliste e le politiche giacobine dei Giovani Turchi, che avevano preso il potere e deposto Abdülhamid (Dumont, Georgeon, 1989: 637-45; 657-64), sommate alle sconfitte sul fronte orientale subite dalla Russia avevano trasformato le marcia turca per l'indipendenza nella *questione armena*, durante la quale Jenkins si trova a scrivere. Inoltre i territori del Caucaso meridionale, della Georgia, ma anche della Persia, sembravano coltivare le stesse ambizioni nazionaliste e politiche giacobine dei Giovani Turchi, ambizioni che, infatti, non avrebbero tardato ad esprimersi su ogni fronte (Atabaki, 2002).

La prospettiva di Jenkins a riguardo non è nascosta nel suo articolo. Il saggio della scrittrice americana, che si conclude con una lode all'impegno della sua nazione per salvaguardare gli armeni, si schiera contro il governo ottomano di Abdülhamid, ma a favore dei Giovani Turchi, per l'autrice (ma non per la storia) progressisti in cerca di una nazione che accogliesse sia i musulmani che i cristiani. Il saggio di Jenkins è una testimonianza fondata sulla sua esperienza personale, al di là dell'ideologia politica. Da quanto si apprende dall'articolo del National Geographic Magazine, Hester Donaldson Jenkins è una scrittrice e insegnante statunitense, autrice di altre opere, impiegata a inizio Novecento nel liceo femminile americano di Istanbul. Una nota riportata poco sotto il titolo ricorda al lettore che la stessa autrice aveva pubblicato nella primavera dello stesso anno, sempre sul National Geographic Magazine, un articolo che mostrava uno spiccato interesse per la situazione femminile: "Bulgaria and its Women". I due titoli rivelano due interessi e una prospettiva: la scelta di una

questione nazionalista che, come quella armena, minava il potere ottomano in quegli anni; e la posizione dell'autrice a tal proposito, che rivendicava il diritto di ogni popolo ad un territorio nazionale, nel senso moderno. L'interesse per la situazione femminile era stato anche al centro di un'altra sua opera sulla società ottomana, un libro in cui ricostruì e commentò l'esperienza di vita di un'ipotetica e tipica giovane donna di Istanbul.² Il volume, uno tra i contributi stranieri e femminili di inizio Novecento su quella che fu la *Belle Epoque* ottomana (Dumont, Georgeon, 1989: 628), ricorda tra l'altro le donne armene, le sue allieve e le amiche conosciute nella scuola americana e conferma tra le righe la passione dell'autrice per l'onda rivoluzionaria dei Giovani Turchi.

Ad ogni modo l'articolo proposto da Jenkins sul *National Geographic Magazine* del 1915 ricalca almeno in parte quel tipo di saggistica divulgativa fondata sulla curiosità, ma anche sul consolidamento e la contestazione di alcuni degli stereotipi creati dai viaggiatori precedenti. Il resoconto della sua esperienza dei territori abitati dagli armeni è rubricato come se rispondesse a canoni enciclopedici più che ad un filo rosso della narrazione. Alcuni dei titoli dei singoli paragrafi sono, in questo senso, particolarmente significativi: *Larger than Germany and France*; *No Brief Civilization*; *The Armenian Church*; *Resemblance to the Jew*; *Armenians as Student*; *Typical Towns*; *An Armenian Village*. Ad accompagnare il testo c'è un ampio uso di fotografie e illustrazioni, la cui composizione e i cui contenuti seguono grossomodo lo stesso principio enciclopedico (e musealizzante) della scrittura: vi si ritrovano scatti in posa di nuclei famigliari davanti a casa, di studentesse nel cortile della scuola, di alcune persone importanti di un villaggio qualsiasi, immobili, spalle ad un muro; nel mucchio c'è anche qualche scatto rubato, come la veduta di una strada cittadina o di una carovana di armeni in processione verso una chiesa.

Al di là della forma assunta dal lavoro di Jenkins, che rispondeva anche ai canoni della rivista e non solo alla moda letteraria del tempo o all'indole dell'autrice, vale la pena di citare la didascalia di una foto apparentemente non tra le più significative, ma che permette di restituire il clima dell'impero in quegli anni, così come lo percepiva la Jenkins. Sotto l'immagine che raccoglie un gruppo di soldati e le loro tende d'accampamento, l'autrice scrive: "In Constantinople all parks and open places are now used for the military" [358]. L'affermazione è inequivocabile e, se inserita nel contesto ricavato dal diario di

² JENKINS Hester Donaldson, 1911. *Behind Turkish Lattices: The Story of a Turkish Woman's Life*. London: Chatto & Windus.

Sykes, rende l'idea della militarizzazione della società civile ottomana di inizio secolo che, ora, accomunava la capitale imperiale ai territori periferici e isolati del confine orientale.

La questione armena è uno dei punti centrali per la Jenkins. L'autrice americana sostiene la sua posizione legittimando anzitutto gli armeni in quanto *razza*: "Before we turn to the history of the Armenians, let us consider their race and characteristics" [334]. Quindi, dopo averli descritti sommariamente come "definitely eastern" [*ibidem*], come fecero altri autori sposando appieno lo spirito del tempo, Jenkins propone il paragone tra armeni ed ebrei, tentando di dimostrare una doppia affinità, sia a livello fisico che culturale [334-5].

Nell'associare due categorie piuttosto distanti, Jenkins svela gli orizzonti in cui si forma l'immaginario della società occidentale: una forma di alterità poco nota, quella rappresentata dall'armeno, è ricondotta ad una conosciuta, quella ebraica. In questa nuova associazione, dominata dalle (di)visioni razziali, la familiarità religiosa fondata sulla fede cristiana proposta da Porter e, ancora con lo stesso valore, rigettata da De Bianchi, è finita in secondo piano, per lasciare il posto ad un dogma più importante: quello politico dell'etnia e della nazione, attualizzato nel caso specifico dal problema di un'etnia (quella armena come quella ebrea) che non possiede in maniera esclusiva un proprio territorio, una propria patria.

"Heigoohee was touching in her expression of the joy that it gave her after the revolution of 1908 to be able to say «My country», for she had always felt so lonely when among girls who had countries of their own, such as the English and Turkish girls." [339]

L'intero saggio della Jenkins si basa, oltre che sulla sua vita a Istanbul, sull'esperienza diretta delle regioni orientali, ottomane e russe, in cui abitavano armeni e curdi. L'itinerario della sua scoperta del mondo armeno, in cui l'associazione tra remoto e passato di Porter sarà in parte riproposta, non è esplicitato. Tuttavia, le informazioni più o meno nascoste nel testo permettono di supporre che, essendo di stanza a Istanbul, Jenkins si sia mossa da ovest verso est, viaggiando in larga parte all'interno dei territori ottomani, lungo itinerari simili a quelli di De Bianchi. Una volta raggiunto l'Altopiano, quindi Yerevan, il percorso di Jenkins si è diretto verso nord, questa volta con ogni certezza lungo un itinerario a noi noto.

"It is hard to conceive a more wonderful journey than that over the Georgian road from the Georgian-Armenian city of Tiflis up into the fast-

nesses of the mountains, culminating in a face-to-face view of superb glacier-clad Mt. Kasbek, then down through the historic Gorge of Dariel to the plains once more.” [334]

Jenkins si muove come gli altri viaggiatori lungo “circuiti in larga misura prestabiliti” (Clifford, 1997: 47), che sembrano essere diventate vie agevoli, percorsi sicuri e consolidati di cui si nota solo il panorama che richiama alla memoria la visione paradisiaca di Porter.

“Russian Armenia consists of the provinces of the Caucasus, and further south the sun-baked plains leading to the base of Mount Ararat, where, in the midst of fields, vineyards, and cultivated fields, lies Echmiadzin.” [330]

La descrizione continua nell’ammirazione dell’Altopiano, per l’autrice una sorta di casa, di patria, degli armeni. Al tempo di Jenkins, benché non sia menzionata, delle *sun-baked plains* fa parte anche Igdir, ancora sotto la dominazione zarista. Il paragrafo in cui si trova questa breve descrizione è intitolato “No brief civilization” [330]: il testo preso in esame associa ad un luogo lontano, potenzialmente esotico, il termine e il concetto di *civilizzazione*, non nell’uso sarcastico che ne aveva fatto Sykes, ma ancora una volta in quello romantico e (meno) etnocentrico di Porter.

La lettura del contributo di Jenkins trasmette ininterrottamente, in maniera anche esplicita, l’idea dell’autrice di una cultura armena che conserva i caratteri di fondazione, i valori del passato, la tradizione di una antica e meritevole storia, fondata sulla cultura scritta (l’“Armenia’s Golden Age” della letteratura). A questo atteggiamento di nobile conservazione delle radici, si somma l’ottima capacità armena di mantenere una cultura autonoma e indipendente dal giogo delle varie potenze a cui era rimasta legata, come le ingerenze della Russia [357]. L’abile operazione di salvataggio etnografico e legittimazione politica iscrive la cultura armena nella mitologia delle culture che non si arrendono al tempo, che hanno il merito di avere preservato la propria integrità nella storia, rifuggendo da ogni possibile contaminazione. Siamo quindi di fronte ad una descrizione opposta a quella degli armeni di De Bianchi, che in parte ci aiuta a bilanciare i pregiudizi dell’ufficiale italiano, in parte ne propone di nuovi — e di riciclati.

Nonostante l’inclinazione al pensiero nazionalista, l’etnocentrismo della Jenkins si esprime su un piano religioso. Il contributo della Jenkins – che narra di una società meritevole che in quel momento, come era ben noto, era straziata

dai soprusi – parrebbe la cartina tornasole di un’opinione pubblica statunitense che stava sviluppando il mito della cultura armena (a scapito, in maniera indistinta, dei turchi), basandosi sulla mitizzazione dei cristiani che, più di chiunque e proprio come all’inizio dei tempi, erano stati martirizzati in territori nemici per difendere la (propria) causa universale (Daniel, 1959: 254). L’intervento di Jenkins mette in gioco una polarizzazione estrema degli schieramenti che richiama direttamente lo scoppio della prima guerra mondiale e che, su un piano religioso, non sarebbe mai tramontato.

Ad ogni modo, la situazione dell’Altopiano, come la si può dedurre dal lavoro di Jenkins, è ancora una volta quella di una terra di confine caratterizzata dalle continue migrazioni.

“The Armenians of Turkey, noting the improved conditions of their brothers in Russia, are emigrating thither in flocks, and at the outbreak of the present war in Europe [la prima guerra mondiale, *ndr*] many went over the frontier to offer their service to Russia, and many more are watching with eager hope the progress of the Allies at the Dardanelles.”
[357]

L’avanzata nei Dardanelli a cui Jenkins fa accenno (un’informazione che colloca temporalmente la stesura dell’articolo) è la stessa che culminerà in un disastro umano: pur segnata da perdite ingenti da entrambi i lati, l’incauto attacco dell’Intesa e la scellerata resistenza dell’esercito ottomano, porta alla ribalta il coraggio del giovane colonnello Mustafa Kemal, mentre la flotta inglese affonda e assieme a lei rischia di affondare l’altrettanto giovane Primo Ammiraglio dell’esercito britannico, Winston Churchill (Dumont, Georgeon, 1989: 669). Ciononostante, sul fronte orientale, i fenomeni migratori tra i territori ottomani e il Caucaso meridionale non si fermano, anzi, sembrano favoriti dall’instabilità politica così come, nel 1896, 1897 e nel 1909, erano stati incentivati da apici di violenza nei confronti dei sudditi ottomani di religione cristiana, come la Jenkins sottolinea riportando le testimonianze delle sue allieve raccolte subito dopo la rivoluzione dei Giovani Turchi [337-41].

La situazione precaria e la militarizzazione dei territori dell’Impero e della parte musulmana della società ottomana si trasforma in tutte le province orientali in scontri violenti e soprusi nei confronti delle minoranze, indipendentemente dalla loro appartenenza politica o dall’eventuale militanza. Un senso di sfiducia e di paura cresce nella popolazione, dando vita ad autoindotte migrazioni verso oriente, in particolare delle comunità armene, che sperano di trova-

re una situazione migliore nella Russia zarista. Ad inasprire questo fenomeno di lungo corso, il cui inizio era già stato raccontato da De Bianchi più di cinquant'anni prima, si aggiunge nel 1915, anno di pubblicazione del saggio di Jenkins, quell'improvvisata urgenza di evacuare la popolazione civile delle zone di guerra ottomane vicine al fronte russo (Dumont, Georgeon, 1989: 669), che, dopo anni di tensioni e lotte fomentate dalla propaganda nazionalista e razzista, si trasformerà in men che non si dica nella tragedia della deportazione e di un massacro sistematico dagli effetti devastanti.

Melville Chater: le strade ferrate, la guerra mondiale e la fine dell'esotismo

A quattro anni di distanza dalla pubblicazione di Jenkins, nel novembre del 1919, appare sulle pagine del *National Geographic Magazine* un altro articolo che si occupa delle regioni al confine turco-russo. Il contributo di Jenkins è richiamato non solo dalla coincidenza del territorio di indagine, ma più direttamente anche dall'introduzione, in particolare nell'uso della stessa formula retorica — benché reinterpretata in maniera meno ideologica e più autocritica.

“Ask the average American what he knows about the Transcaucasus, and he will probably draw from his boyhood memories the fact that it produced those blonde-haired beauties who used to be headline curiosities in dime museums. And if you particularize in Transcaucasian topography by asking «What do you know about Georgia?» it is ten to one that he will answer promptly, «Sherman marched through it».

And so, it was not without curiosity that I, as an average American, caught from a British transport's deck my first glimpse of those mountain-ringed shores which the maps of one's childhood depicted as a pea-green isthmus lying between the Black and Caspian Seas.” [393]³

L'autore di queste righe è Melville Chater, uno dei pionieri dei reportage fotografici. L'articolo si intitola “The land of the stalking death: a journey through starving Armenia on an American relief train”.

Chater incarna perfettamente la figura del giornalista corrispondente alla fine della prima guerra mondiale. I suoi contributi sono brevi diari, strutturati sulla prospettiva dell'*average American*, che guardano con curiosità ed etnocentrismo alla società locale e che saranno pubblicati con continuità sul *Natio-*

³ Se non altrimenti indicato le citazioni rientrate si riferiscono a: CHATER Melville, 1919. “The Land of the Stalking Death: A Journey through Starving Armenia on an American Relief Train”. *National Geographic Magazine*, 36/5, pp. 393-420.

nal Geographic Magazine — testata su cui si possono rintracciare ancora oggi molti dei suoi reportage, dal Danubio al Sud Africa. Chater è un viaggiatore di professione, un giornalista e un fotografo (e ad inizio carriera era stato uno scrittore di romanzi di finzione). Il testo del contributo rispecchia la sua biografia: “The Land of the Stalking Death” è una cronaca giornalistica che ha abbandonato l’ambizione enciclopedica di Jenkins, è un saggio guidato dall’esperienza dell’autore, in cui emerge nuovamente — anche grazie alla devastazione della grande guerra — il sentimento dell’avventura, ma in cui Chater risulta in fin dei conti in secondo piano rispetto alla cronaca puntuale di quello che osserva, della società locale. Come nell’opera di Jenkins, emergono nel testo le storie individuali, ma questa volta le voci dei protagonisti sono riproposte in dialoghi diretti — benché, con ogni probabilità data la tecnica del tempo, le parole potevano essere giusto appuntate sulla carta e i dialoghi ricostruiti in un secondo momento.

La società locale è al centro della cronaca di Chater durante tutto il suo viaggio. I dialoghi, le descrizioni e le *voci incontrollate* ci forniscono un’immagine dettagliata di Iğdır alla fine della prima guerra mondiale, quando l’Impero zarista si era ormai sgretolato e la Turchia stava per lanciare la sua guerra di indipendenza. Il resoconto di Chater sul Caucaso meridionale ufficializza anche l’attenzione e la presenza delle potenze internazionali nella zona. L’interesse di tedeschi, inglesi, francesi e americani si manifestava da tempo, in particolare nei progetti ferroviari dell’Anatolia e di Baghdad, ma anche nel petrolio di Mosul (Dumont, Georgeon, 1989: 643). La presenza statunitense nell’Altopiano e nelle regioni orientali più in generale si era consolidata con l’invio di aiuti alle popolazioni cristiane armene e siriane, in particolare per i legami stretti con le prime dai missionari statunitensi negli anni precedenti (Daniel, 1959: 253). Ebbene, su uno di questi treni di aiuti umanitari Chater raggiunge l’Altopiano.

In precedenza Chater era arrivato a Batum, via mare, probabilmente su una nave inglese. Quindi, a bordo di un “American flour train” [396] aveva proseguito il suo viaggio fino a Tbilis. Sul treno Chater si era aggregato ad una comitiva internazionale, e in particolare ad un medico statunitense, incaricato di reperire dati per una “of the various relief commissions at home” [*ibidem*]. Dopo una sosta nella capitale del neonato Stato georgiano, che è descritta in condizioni relativamente buone, il treno su cui viaggia l’autore attraversa il confine con l’altrettanto giovane Repubblica socialista armena a “Karakilissé” (oggi

Vanadzor). Come già era accaduto, all'imbocco dell'Altopiano il tono e il contenuto della precedente descrizione è stravolto: un'immagine di desolazione segna l'ingresso nel primo Stato armeno moderno.

“Next morning we were across the border in Karakilissé, a mountain town which contained with its environs some ten thousand Armenian refugees. Here famine conditions had obtained for six months and, as elsewhere, the Turkish troops had left the place as bare as a picked bone. There was no flour, no seed, not an agricultural tool—nothing but Destitution, whose bony hand had laid blight everywhere.” [405]

La descrizione proposta da Chater può essere considerata la sintesi di una situazione più diffusa, come mettono in luce le ben note lotte e invasioni. Dopo che l'avanzata russa del 1916 aveva conquistato i territori ottomani di Trabzon, Erzurum e Van (Zürcher, 2007: 146-7), le rivoluzioni scoppiate a Pietrogrado avevano costretto lo stato russo a liberare le zone occupate e le armate zariste ad una rapida ritirata (Dumont, Georgeon, 1989: 674) — al cui seguito migrarono nell'allora Transcaucasia anche molti civili (Ferrari, 2003: 311). Alla ritirata russa non seguì immediatamente una controffensiva ottomana. Così, dal vuoto di potere creato dalla rivoluzione bolscevica nelle regioni del Caucaso del sud, sull'onda del nazionalismo (che aveva ormai messo le proprie radici in quella regione) e del desiderio di porre fine alle ostilità, era nata nel 1918 la Repubblica Federale Democratica Transcaucasica, con capitale a Tbilisi, amministrativamente distinta nelle repubbliche democratiche della Georgia, dell'Armenia e dell'Azerbaigian, che a breve si sarebbe staccata dalla federazione per schierarsi con la nascente Turchia. Tuttavia, durante i tentativi di consolidare il potere dell'autodeterminazione in una forma di governo stabile e nella protezione organizzata del proprio territorio, l'Altopiano aveva subito la violenta conquista dell'esercito ottomano (Shaw, Shaw, 1977: 325-6). Guadagnata una posizione politica e militare dominante nel Caucaso meridionale, raggiungendo Baku, le forze ottomane si erano ritirate lasciandosi alle spalle la più desolata devastazione (*ibidem*). Durante questi quattro anni di rivoluzioni, massacri e conquiste (1915-19) il territorio dell'Altopiano dell'Arasse era stato devastato e abbandonato, infine lasciato a se stesso dalle missioni inglesi, che solo nella primavera del 1919 erano state sostituite da quelle statunitensi che Chater mirava a raggiungere (cfr. Daniel, 1959).

Chater, dunque, arriva nell'Altopiano dell'Arasse quando questo territorio era al centro della neonata Repubblica Democratica Armena. Seguendo il trac-

ciato del treno si reca innanzitutto a Yerevan, da dove, informato della situazione particolarmente tragica che coinvolge la zona di Igdir, partirà per una breve deviazione dalla strada ferrata alla volta di quel territorio di confine. Tuttavia, già a Yerevan, capitale della repubblica e centro primario dei traffici dell'Altopiano, la situazione si dimostra sensibilmente diversa rispetto alla capitale georgiana.

“Another day, and we had reached Erivan, the capital of Armenia’s provisional republic and an inconceivable contrast to the Georgian government seat at Tiflis. At Erivan one finds no spacious prospect [la via centrale, *ndr*] nor viceregal palace, no smart shops, Russian opera, nor gay night life. To behold misery in Tiflis, one must search it out. In Erivan one cannot escape it. [...] The little Erivan republic which centers about Ararat contains within its present limits less than 1,500 square miles—only one-half of which area is capable of high productivity—two hundred miles of railroad, and about two million of people. It has been the center of refuge for Turkish Armenians ever since the massacre of 1915, and between 200,000 and 300,000 of them are camped within its borders.

As for the city itself, its former population of 40,000 has been doubled by this influx. There starvation and typhus have claimed their toll of 9,000, the death rate fluctuating between fifty and eighty a day.” [408]

Ben oltre i commenti di Sykes, esattamente al contrario di quanto era accaduto un secolo prima con Porter, man mano che Chater si avvicina alla piana dell'Ararat il panorama diventa desolato, le condizioni di vita peggiorano, e proprio Yerevan, divenuta capitale di tutta quell'area e da sempre principale centro di commercio, è il marchio della desolazione che ha travolto l'altopiano.

Una foto del monastero di Echmiadzin ben rappresenta la triste situazione: l'edificio si staglia sullo sfondo delle montagne, è isolato e privo di ogni tipo di costruzione o vegetazione intorno. Il terreno completamente pianeggiante che lo circonda evidenzia qualche presenza umana più vicino all'obiettivo: in primo piano un campo rivoltato in cumuli di terra. La fotografia è intitolata “Refugee burial ground outside Etchmiadzin” e così recita la seconda parte della didascalia: “Today the whole Erivan plain has become one vast burial ground, whose sanctity is not respected by the hunger-crazed people” [411]. Il riferimento alla religione questa volta è ridotto ad un valore retorico e funge da amplificatore della misera situazione in cui gli abitanti dell'Altopiano versano. Tuttavia, come in Jenkins, è presente un sentimento di fratellanza con le popo-

lazioni armene, quell'inestricabile intreccio di affinità religiosa e propaganda di guerra (Daniel, 1959: 255).

Gli eserciti, la popolazione, gli aiuti e i curiosi come Chater viaggiano sempre più spesso lungo la strada ferrata, che avrebbe definitivamente consolidato i percorsi di costruzione della conoscenza dei viaggiatori fino a imporre un percorso ancora più preciso e fisso nel tempo. Oltre a tessere i percorsi della conoscenza, la ferrovia diventa il mezzo con cui si esprimono i principali avvenimenti di tutta quella regione: gli scatti e le didascalie di Chater raccontano una storia ben nota che ha nel treno un nuovo protagonista. All'inizio dell'articolo, sul retro delle due pagine che presentano un'ampia veduta di Tiflisi, c'è la fotografia di due treni piuttosto affollati. Il titolo della didascalia riporta: "Troop trains: one filled with Georgians, the other with Russians, on the railway to Telav, 35 Miles from Tiflis"; e in maniera simile modo prosegue il sommario:

"«At the Bolshevik revolution the Russian army of Caucasia flung down its arms and went home». [...] As these trains passed, bitter denunciations were exchanged and swords were bared, but there was no bloodshed." [395]

Sulle strade ferrate su cui Chater stesso viaggia insieme agli aiuti alle popolazioni della regione, in direzione opposta viaggiano i soldati superstiti dell'esercito di uno zar ormai decaduto. Al di là di questo incontro, benché Chater abbia una prospettiva viziata dal viaggio in una carrozza ferroviaria, non deve essere eccessivamente ridotta l'importanza che anche altri titoli e altri sommari danno ai treni che ora percorrono quei territori.

"Mount Ararat is the hoary summit looking down upon this strategic railway." [402]

"A family of Yezith refugees stealing a ride on an American relief train." [403]

"«Please, mister, let us ride!» This [*sic*] brother and sister, orphans, were begging for a train-ride to some other town, where there might be bread." [404]

"Begging for bread as the American relief train arrives at an Armenian station." [406]

Il treno diretto da Tbilisi a Yerevan (verso Tabriz) costeggiava l'Arasse e le pendici del Monte Ararat, lasciandosi alle spalle i rifugiati cristiani così come quelli musulmani, le famiglie in fuga e i ragazzini in cerca di cibo. Se considerato che da Tbilisi e Yerevan si poteva raggiungere anche Kars, all'inizio del Novecento nel Caucaso meridionale il treno è ufficialmente diventato il mezzo di trasporto su cui si basano gli spostamenti e le migrazioni più importanti. Il relativo periodo di pace a fine secolo e l'attenzione russa nei confronti delle infrastrutture aveva permesso di costruire una linea che collegava l'Altopiano dell'Arasse a tutte le regioni limitrofe, escludendo ovviamente i territori che in quel periodo erano parte dell'Impero ottomano, ma che, come Kars, sarebbero diventati territorio nazionale turco.

Gli spostamenti, dunque i limiti delle migrazioni e gli orizzonti dell'immaginario sono cambiati sensibilmente: l'introduzione del trasporto ferroviario rivoluziona la facilità di movimento delle persone, così come delle merci. Le strade ferrate sono in grado di unire, ma anche di escludere, intere aree dai flussi economici e culturali. L'Arasse, da sempre fonte di sostentamento per l'Altopiano, era ora accompagnato nel suo tragitto e nel suo ruolo dalla ferrovia. I nuovi collegamenti, relativamente veloci e costanti, cambiano la forma, la forza e gli itinerari delle influenze culturali nella regione, così come introducono un'economia di mercato su medio e lungo raggio. La popolazione della Transcaucasia si era trovata faccia a faccia con l'economia capitalista, imposta sul lungo periodo dai russi, e all'interno delle singole comunità, così come nel contatto tra diversi gruppi che erano abituati a convivere nella zona, vengono meno le usanze comunitarie dettate dall'economia rurale (Ferrari, 2003: 210-211) — compromettendo gradualmente l'equilibrio sociale della zona, ben oltre le questioni economiche.

Segnato da questi indelebili cambiamenti, l'Altopiano dell'Arasse perdeva agli occhi dei viaggiatori e degli altri osservatori occidentali l'aura di una regione isolata, difficile da raggiungere ed esotica. La civilizzazione tanto auspicata dai viaggiatori dell'Ottocento era ora parte integrante di quella realtà e aveva portato con sé ogni conseguenza, positiva e negativa. L'attenzione dell'Europa e il fascino culturale esercitato su Porter avevano lasciato il posto agli interessi economici e strategici. Così, in un periodo di guerre senza confini e di perseveranti propagande, la devastazione dell'Altopiano e le violenze etniche ottomane, che avevano colpito le popolazioni dell'Anatolia orientale e del

Caucaso meridionale, avevano reso infine (tristemente) famosi all'Occidente quei territori fino a poco tempo prima sconosciuti ai più.

Melville Chater: verso un futuro alquanto differente dal passato recente

La strada ferrata permetteva al tempo stesso di trasportare uomini e automobili e proprio con una di queste auto Chater decide di compiere una deviazione al suo itinerario per raggiungere Igdir. In quell'occasione il giornalista viaggia in compagnia del medico della missione umanitaria statunitense. La parte dedicata al viaggio, che qui riporto quasi integralmente, non lascia spazio alla fantasia e alla *suspense*, a partire dal titolo: "To Igdir Through 40 Miles of Desolation".

"A war-battered motor of American body, Russian tires, and second-hand parts from every country in the world jounced us to Igdir, across forty miles of flat country, throughout which mud-hut villages clustered and old trenches scored the plain, while Ararat loomed ever ahead, more dazzlingly white and sky-filling, as morning turned to noontide. Cutting his right shoulder, a faint line betrayed the cleft through which the great hordes of refugees had filed in their flight from Turkish Armenia during the massacres of 1915.

Three times in as many years have masses of these 300,000 people crossed and recrossed the mountains, advancing and retreating, as Russia threw the Turkish armies back or withdrew before them. In 1916 the refugees were even repatriated long enough to sow the soil, but not to reap the crops, which were abandoned to the enemy. Finally, at Bolshevism's outbreak, the disorganized Russia troops went home, leaving the Transcaucasus undefended. Of its main peoples, the Georgians welcomed the Germans, while the Tatars were coreligionist with the Turks: wherefore the latter's despoliations were directed solely against the Armenians.

The country through which we were passing revealed neither sowed acres nor cattle, nor sheep at graze; for seed, agricultural implements, and all else had been swept away by the enemy.

Once the Arax River was passed, however, one could recognize the Tatar villages by the presence of field animals and husbandry. Still farther on, the population became preponderatingly Armenian once more. And now, across the wide plains which must lie tragically idle through these, the fleet, precious hours of sowing, everywhere we beheld women astoop, in the attitude of those who fill Millet's canvas, «The Gleaners». Had another Millet been there to study those emaciated figures and downcast,

painfully searching faces, he could have touched the world's heart with a second masterpiece, called «The Root Diggers».” [414-5]

La descrizione di Chater delle condizioni della pianura tra Yerevan e Iğdır è esplicita. Senza nulla togliere ad un *pathos* probabilmente fomentato dalle posizioni sempre più rigide assunte dalla propaganda anglofona anti-turca, l'autore descrive, nella ricerca di un discorso obiettivo che parli da solo, di massacri, di rifugiati, di povertà e fame, di migrazioni più o meno forzate dalla guerra, che ancora una volta, e forse irrimediabilmente, hanno destabilizzato gli equilibri sociali della zona. La campagna è abitata da musulmani oltre che, come si poteva immaginare, da armeni. “Tatars”, tatarsi, il nome con cui in Russia venivano genericamente indicati i musulmani, è il nome utilizzato da Chater che proprio dai territori russi arriva in quella zona.

Chater, in mezzo a qualche estemporanea espressione di favore per l'azione rivoluzionaria bolscevica, che per altro non aveva raggiunto la Transcaucasia, riconosce il potenziale della terra dell'Altopiano, la fertilità del suolo, la presenza dell'Arasse e l'esposizione al sole — senza poter fare a meno di registrare un'immagine di desolazione e degrado del panorama che si trova di fronte. La situazione desolata e completamente fuori controllo non lascia certo spazio a una qualche forma di governo dell'Altopiano, a quelle forme istituzionalizzate di inclusione o di esclusione che si stavano definendo tutt'attorno. Mentre verso Yerevan, soprattutto nella capitale, si percepiva un reale controllo delle autorità della Repubblica Democratica Armena, la regione con a capo Iğdır, in precedenza chiamata dai russi *Surmalu uyezd*,⁴ era piuttosto una zona cuscinetto, un campo di battaglia ormai abbandonato, lasciato deserto per separare due potenze per troppo tempo nemiche. Ancora una volta agli accordi politici e ai vari trattati di quegli anni non seguiva sul territorio il corrispondente cambiamento. Da una parte non c'era più nulla da conquistare, dall'altra anche le potenze locali erano ormai stremate dagli anni di guerra.

Arrivato a Iğdır, Chater trova una sede del comitato umanitario statunitense, da cui probabilmente trae molte delle informazioni presenti nell'articolo.

“The town of Iğdır, with its local and near-by population of 30,000 Armenians, 20,000 Tatars, and 15,000 Yezidis, revealed some squalid streets with but a few people seated disconsolately here and there, as we drove in. Throughout those tortuous sun-beaten byways no children

⁴ *Haykakan Sovetakan Hanragitaran*, IV. Yerevan: Armenian Academy of Sciences, 1978, 309.

played and no animals roamed. The air was heavy with dreadful silence, such as hangs over plague-smitten communities.” [416-417]

Le stime di Chater sulla popolazione della città e su quella del circondario rivelano una popolazione consistente e una società eterogenea. Tuttavia, in un periodo di tali migrazioni, carestie e lotte politiche, i numeri potrebbero aver subito distorsioni oggi insolvibili. Per l'autore, nel 1919 ci sono più di 60 mila abitanti tra la città e i dintorni di Iğdır, mentre nel 1927 con il primo censimento turco saranno registrati in quella zona dell'Altopiano meno di 35 mila abitanti. Nel 1914, all'alba del conflitto mondiale, l'Enciclopedia Sovietica Armena indicava una popolazione urbana di circa 10 mila persone.

Quando Chater e il medico, insieme ad un autista e ad un giovane armeno – una guida reclutata sul luogo per l'escursione da Yerevan a Iğdır – giungono in città, visitano anzitutto un orfanotrofio posto sotto la supervisione statunitense. Qui la carenza di cibo, medicinali e disinfettanti, sconvolge i due viaggiatori occidentali. Il medico, nella descrizione di Chater particolarmente sensibile a queste condizioni, afferma: “They'll all die” [417]. Quindi la guida accenna alla casa di un'importante famiglia dove il giorno prima erano stati portati fuori venticinque morti, e chiede ai suoi clienti se sono interessati a visitarla.

“The local manager of the American Committee, having heard of our arrival, turned up to greet us. With him we walked through the local bazaar — rows of mean shops that mocked starvation with their handfuls of nuts and withered fruit.

The mud huts which we visited presented an invariable picture — a barren, cave-like interior, lacking one stick of furniture or household utensil, and with a few bleached bones scattered here and there.” [417]

Chater conferma la presenza di un comitato d'aiuto americano permanente, di un mercato, delle condizioni di vita disastrose e di quelle non migliori delle abitazioni. Nella rappresentazione di Iğdır prodotta dall'americano la povertà prende il sopravvento su ogni altra evidenza, la carestia è la cifra assoluta. Nelle case non c'è nulla: come non c'è cibo, non ci sono utensili né mobilio. Le fotografie di alcuni scorci della città e dei suoi abitanti, pubblicate dall'autore, narrano una storia parallela e identica, di desolazione, fame e povertà: ci sono ragazzini in condizione pietose, con i volti segnati come quelli dei vecchi; donne scavate dalla fame di fronte ad un basso edificio di argilla, senza infissi, sostenuto da pali di legno e coperto da un tetto di terra. Le parole e le immagini

di Chater, nonostante le notizie dicono che Igdir fosse già una piccolo centro di provincia, tracciano il profilo della desolazione, della fame e della povertà, più che di una città in qualsiasi senso si voglia dare al termine [406].

Nelle pagine che seguono Chater continua il suo impressionante racconto, fatto di tassi di mortalità fuori dal comune, di due ragazzine che mangiano parti di cadaveri (a dire il vero un *topos* giornalistico), di un cimitero in cui la gente non ha più la forza di sotterrare i morti, di un cane che scava tra le tombe in cerca di cibo e di uno “skeleton-like man” che uccide e mangia a sua volta il cane. Prima di partire l’ultimo straziante saluto: i capi dei tre gruppi che Chater aveva detto abitare la città e il circondario (armeni, tartari e yezidi) accerchiano l’auto dei viaggiatori — in una scena eccessivamente gerarchica e composta per essere del tutto spontanea, specie se paragonata alla disperazione appena descritta dal reporter statunitense. Sopraffatti dallo sconforto e, in misura maggiore, dall’angoscia, alla prima occasione i viaggiatori si allontanano con l’auto dal capannello di persone, con una certa ansia di ritrovare il treno, la *civilizzazione*, e correre nuovamente a Tiflis.

In questo contesto di tragedia si iscrive il rapporto tra Chater, il medico e la giovane guida armena. Chater è sorpreso dall’atteggiamento che la guida tiene nei confronti della situazione drammatica in cui si trovano e che, evidentemente, lo coinvolge. Il giovane è dissacrante e a tratti sembra voler provocare i suoi clienti.

“As we neared Igdir our interpreter, a cherry, affable young Armenian, who had long since grown accustomed to the horrors of this famine-blighted land, turned to us from the front seat and inquired with just a trace of the showman’s manner:

«What you like to see, gentlemens? [sic!]»

«Conditions», snapped the doctor.

«You like best conditions of dyings or deads? Dyings is easy to see everywhere in the streets. But I know where many deads are, too — in what houses — if you like»

«Drive on!» I said hastily. «We’ll decide later».” [416]

“«We will see now conditions of the deads?» inquired our interpreter, sweetly [...] «There would be plenty more deads in it by now.»” [417]

Il modo di esprimersi della guida armena è percepito come fuori luogo dai viaggiatori statunitensi, in particolare da Chater. Il suo atteggiamento è sì cortese e occidentale, ma sfiora i limiti del teatrale e va ben oltre il dignitoso, rag-

giungendo il suo eccesso nel continuo invito, rivolto ai suoi ospiti, alla spettacolarizzazione del dolore, della morte e dei morti, della sofferenza e della fame.

Per quanto possa sembrare scorretto dedurre da un così breve resoconto le intenzioni di quello che altro non è che un personaggio di un racconto, a mio parere ciò che traspare dall'atteggiamento eccentrico della guida è una forma di consapevolezza: l'intenzione di proporre ai viaggiatori occidentali ciò di cui effettivamente sono in cerca — l'esotismo della tragedia, della morte, dell'orrore, di quel moderno *scoop* della cronaca che fonderà il reportage di guerra del xx secolo. L'eccesso di cortesia e l'indifferenza verso la sofferenza sono la concretizzazione di una mascherata ostilità nei confronti dei due viaggiatori, "l'ironia e la resistenza" (Appadurai, 1996: 47) al mondo che i due curiosi rappresentano.

Inoltre l'atteggiamento della guida deve essere iscritto nel clima di propaganda occidentale pro-cristiana e in particolare pro-armena che, come poteva sapere chiunque si fosse trovato da quelle parti, non si era mai trasformato in un effettivo intervento in difesa delle popolazioni perseguitate. A questo punto, l'ipotesi di un atteggiamento contraddittorio da parte della guida, che riconosce l'utilità, ma che è al tempo stesso ostile alla produzione di un reportage voyeuristico, non mi sembra una deduzione così improbabile.

In ogni caso, in una situazione in cui si è costretti ad ammettere che probabilmente era davvero difficile vedere qualcosa di diverso da morte e distruzione, a cento anni esatti dal viaggio di Porter e ben oltre il tempo della scoperta etnocentrica del proprio passato nelle zone remote, l'influenza della propria cultura di appartenenza non riesce a liberare lo sguardo del viaggiatore: ben oltre la figura del giovane armeno, la devastazione descritta da Chater si allinea al mito della guerra, delle carestie e della fame, fino a quello del cannibalismo di sopravvivenza. La breve permanenza, l'osservazione di passaggio, non spinge l'autore ad entrare in sintonia con il luogo, non riesce ad evidenziare dinamiche diverse da quelle ben note a qualsiasi cittadino del mondo occidentale dopo il 1918 — a svincolarsi dall'evidente e abbandonare il sensazionale.

La descrizione di Chater dell'altopiano dell'Arasse crea l'immagine di una società immobilizzata e condannata dalle carestie e dalle malattie, una visione occidentale apocalittica. Non c'è alcuna forma di vita comunitaria, solo la sopravvivenza degli individui, rimasti soli al mondo. Chater produce l'immagine di un territorio che ha completamente smarrito anche l'ombra di una vita quo-

tidiana, fatta di lavoro, socialità e vita familiare. Le energie della popolazione sono prosciugate dagli stenti della sopravvivenza. Tuttavia, al di là dei colori cupi, parte integrante dello sguardo di Chater più che della realtà osservata, l'Altopiano di Iğdır a inizio Novecento è sicuramente un territorio sfigurato, una terra arsa dalla devastazione portata dalla guerra — un tempo fertile e rigogliosa pianura, costellata di villaggi, di chiese e di campi coltivati.

Il Caucaso meridionale di Chater è ricco di novità, così come nuova è la sua professione.

“Though we had American flour aboard, a British guard, Russian-built cars, an Armenian cook, and a Georgian engineer, we were not sufficiently polyglot to read the station signs, all of which had been changed from Russia lettering to that of Georgia’s own peculiar alphabet.” [396]

Il giornalista statunitense viaggia su di un treno, attraversa la Georgia e arriva in Armenia e da lì parte alla volta di Iğdır: non avrebbe potuto farlo un paio di anni prima, non potrà farlo mai più. La situazione precaria in cui l'altopiano si trovava già all'inizio di questo periodo di “scontro intercomunitario” (Dumont, Georgeon, 1989: 671) e internazionale al tempo stesso, aveva in un primo momento trasformato l'Altopiano dell'Arasse, da Iğdır a Yerevan, nel luogo della salvezza per migliaia di sfollati (Shaw, Shaw, 1977: 326). Con il crollo dell'Impero russo zarista e il colpo di coda dell'esercito ottomano, la situazione dell'Altopiano era definitivamente sfuggita di mano. Anarchia, carestia ed epidemie si abbatterono su gran parte della popolazione (*ibidem*). La storia di Iğdır e del suo circondario, tra le zone più colpite e devastate di questo periodo, era destinata ad un taglio, una cesura, su cui sarebbe stato ricucito un futuro alquanto differente dal suo passato recente — un futuro che, divenuto presente, avrebbe preteso un differente passato.

J. H. M. Cornwall: nuovi confini per nuovi poteri e viceversa

Undici mesi dopo la pubblicazione dell'articolo di Chater, nell'ottobre del 1920, l'ex generale ottomano Kazım Karabekir invase il territorio di Iğdır, dopo essersi assicurato le regioni di Erzurum e Kars. L'anno seguente la porzione dell'Altopiano compresa tra le falde dell'Ararat e il corso dell'Arasse era diventata territorio nazionale della nascente Repubblica Turca. Per la prima volta l'altopiano veniva diviso amministrativamente a metà e per la prima volta l'Arasse, le cui acque erano la linfa della pianura, diventavano il simbolo di una separazione.

La storia del confine che divide a metà l'Altopiano è ricostruita nel giugno del 1923 sul *Geographical Journal* della *Royal Geographical Society*. Il tenente colonnello J. H. M. Cornwall, dell'esercito britannico di stanza in Turchia, scrive alla rivista alcuni chiarimenti sulla questione dei confini tra le repubbliche transcaucasiche e la nascente Turchia, presentata a sua parere in maniera erronea in un precedente articolo. Il colonnello fa notare come la prima tracciatura del confine, che era stata convalidata dal trattato di Mosca del marzo 1921, era stata leggermente modificata dal successivo trattato di Kars, sottoscritto nell'ottobre dello stesso anno.

“It must be remembered however that the Russo-Turkish Treaty, signed at Moscow on 16 March 1921, was modified by the very important Treaty of Kars, which was signed on 13 October 1921, between the Grand National Assembly of Turkey and the Socialist Soviet Republics of Armenia, Azerbaijan, and Georgia. The Russian Soviet Government was also represented, and Hanetskit, the Moscow delegate, attached his signature to the Treaty of Kars.

The Treaty of Kars ratified generally the provisions of the Moscow Treaty, repeating almost word for word the Territorial Clauses regarding the north-eastern boundary of Turkey. The Treaty of Kars reaffirmed the establishment of the autonomous Territory of Nakhchivan (under the sovereignty of Azerbaijan), and definitely limited its boundaries, a small portion of which had been left undecided by the Moscow Treaty.” [445]

Il nuovo trattato definisce l'Altopiano di Iğdır come parte del territorio turco, confinante a est con l'Armenia e, per un breve tratto, a sud con il Nakhichevan. Nei dettagli dell'esposizione di Cornwall, l'intenzione politica delle potenze del tempo di dividere le popolazioni su base etnica, sotto l'influenza del principio di autodeterminazione dei popoli, traspare in maniera evidente e inequivocabile.

Ad ogni modo, per la Turchia firma il trattato il già citato Kazım Karabekir, generale dell'ex esercito ottomano, ora membro delle alte sfere turche. Karabekir si era imposto sul fronte orientale nelle lotte e negli eventi che si collocano tra il 1919 e il 1923 (Shaw, Shaw, 1977: 357) e che, in Turchia, presero il nome, assieme alle altre azioni su tutto il territorio della futura nazione, di *Kurtuluş Savaşı* — la cui traduzione comune, *Guerra di Indipendenza*, smarrisce il sottile senso storico di quella che fu una guerra *Guerra di Liberazione*

dalle potenze straniere.⁵ Nonostante fosse un militare di lungo corso, durante quegli anni Karabekir aveva acquisito un nuovo peso politico grazie all'opposizione alle spartizioni stabilite dal trattato di Sèvres, all'alleanza con Mustafa Kemal e alle conseguenti invasioni militari del Caucaso meridionale, a spese delle repubbliche transcaucasiche, che in quegli anni erano tornate a fare parte di una più ampia federazione sotto la guida della Russia bolscevica (*ibidem*).

“They [i rappresentanti dei paesi confinanti] appeared to have shared the penchant of their prototypes at Paris for “talwegs” and watersheds, but were probably right in showing a preference for well-marked physical features in a region where populations are sparse, and international rights have to be enforced by rough-and-ready methods.” [447]

Le osservazioni di Cornwall producono ancora una volta l'immagine di una regione devastata dalla guerra e socialmente eterogenea, non ancora divisa in comparti etnici. Ciononostante è proprio con questi trattati, con la *Kurtuluş Savaşı* e con la proclamazione della Repubblica di Turchia che, tra il 1918 e il 1923, inizia la storia moderna, e turca, della città di Iğdır e del suo circondario — che mai prima di quel momento era stata soggetta al potere ottomano.

Ad ogni modo, tra la cronaca di Chater e la lettera al *Geographical Journal* di Cornwall trascorrono meno di quattro anni: in questo breve lasso di tempo l'Impero ottomano si era definitivamente estinto e dalle sue ceneri, tra discontinuità e continuità, era risorta, da oriente verso occidente, la Turchia moderna.

Prima di questa rivoluzione, l'Altopiano dell'Arasse, come molte altre terre di confine, aveva vissuto diverse invasioni, ma era sempre rimasto un territorio unito e, soprattutto, di transito. L'Altopiano era la via agevole del Caucaso meridionale, il passaggio per le migrazioni di popolazioni locali, stanziate in maniera eterogenea sul territorio, ma anche per i viaggiatori occidentali spinti dalla curiosità e dall'espansione coloniale verso le terre orientali. L'Altopiano aveva vissuto la trasformazione politica dei limiti tra gli imperi di inizio Otto-

⁵ Nell'agosto del 1920, Regno Unito, Francia, Italia, Grecia e Giappone avevano firmato assieme ai rappresentanti dell'Impero ottomano il trattato di Sèvres, secondo cui ai turco-ottomani non sarebbe rimasta che una minima parte dell'Anatolia centrale. Il resto del territorio, secondo il trattato, avrebbe dovuto essere spartito tra zone di influenza e zone di controllo di quelle potenze europee che, politicamente, avevano vinto la grande guerra. Quando venne a conoscenza degli accordi e gli fu ordinato di ritirarsi dai territori orientali, Karabekir si oppose e diede vita ad una delle prime forme armate di resistenza alle decisioni di Sèvres che furono alla base della fondazione della Turchia moderna.

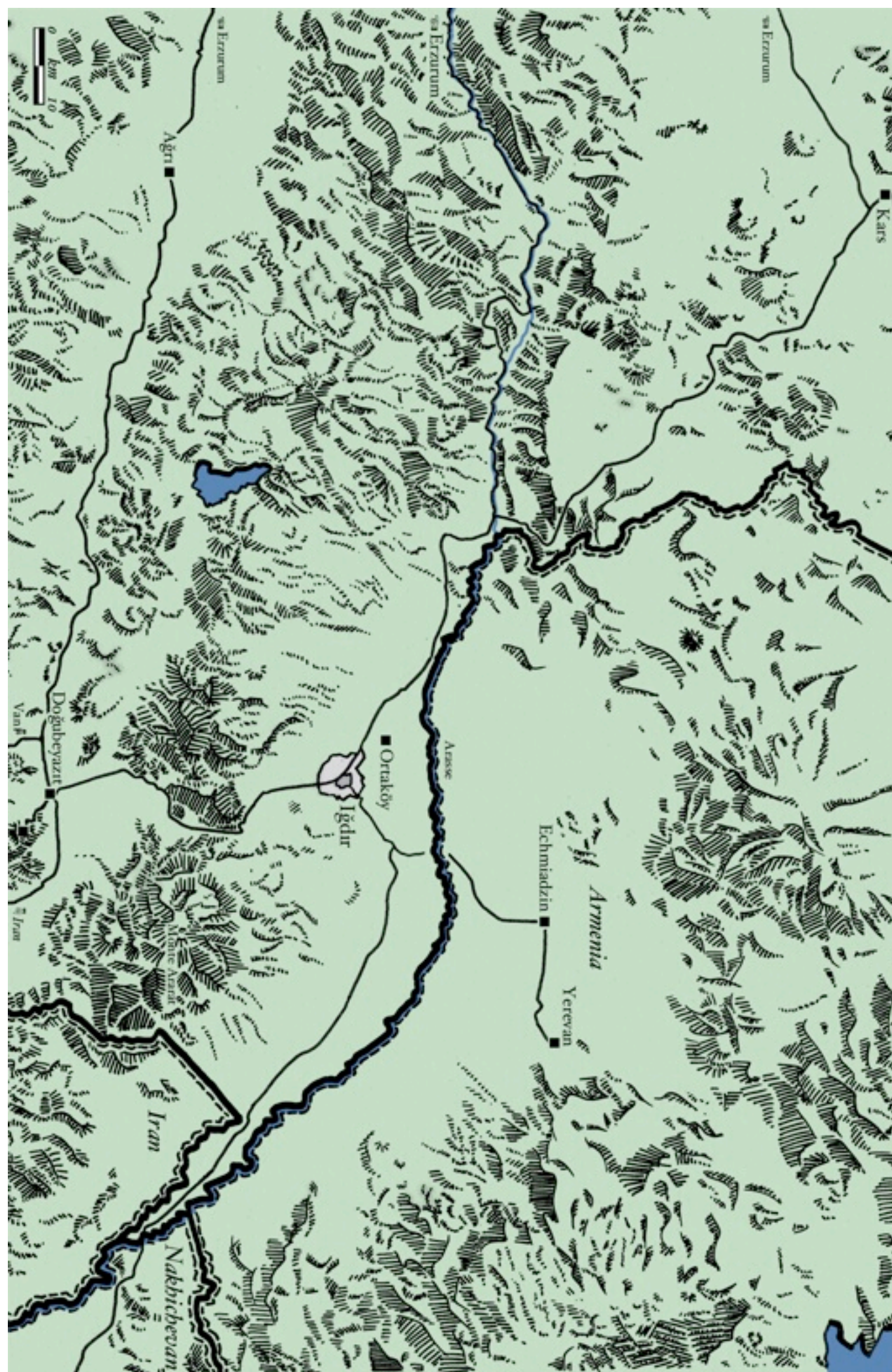
cento, così aleatori, in margini e confini tracciati con le carte, le quarantene e le pietre, protetti da soldati, armi e controlli.

Ora, all'inizio degli anni Venti, dopo un periodo di devastazioni e carestie che sarebbe divenuto un segno indelebile nella memoria di molti e anche nel panorama locale, l'Altopiano si ritrovava diviso a metà da quel fiume che a lungo gli aveva permesso di essere l'isola fertile del Caucaso meridionale. L'Arasse era divenuto un confine e, grazie alle future ostilità politiche e alle segregazioni per astratte categorie etniche promosse dai principi razzisti delle ideologie nazionaliste, avrebbe sostituito la corona di montagne dell'Altopiano nel ruolo di nuovo orizzonte locale, una frontiera insormontabile per gli abitanti, per le loro identità e le relative appartenenze, ma anche per quei rari viaggiatori che, nel corso del Novecento, avrebbero raggiunto quella provincia che, ora sì, era la periferia di un nuovo impero.

PARTE SECONDA

CRONACHE ETNOGRAFICHE

LA TURCHIA, L'ALTOPIANO, IĞDIR E ORTAKÖY OGGI



CAP. 6

VIAGGI E ITINERARI VERSO IĞDIR

“In the country of the blind, who are not as unobservant as they appear, the one-eyed is not king but spectator.”

Clifford Geertz, *From the Native's Point of View*

L'avanscoperta

La mia prima visita in Turchia è avvenuta nel 2001, avevo 17 anni e mi ero unito ad un mio amico e alla sua famiglia per un viaggio organizzato di quindici giorni circa. Della Turchia che ho scoperto a quel tempo ricordo innanzitutto i lunghi tragitti in autobus per spostarsi da una località all'altra, quindi gli hotel con le piscine termali, un peperoncino verde eccessivamente piccante, un espresso italiano in un bar di Antalya e numerosi siti di rovine romane, visitati qui e là, non ricordo dove, ma sempre sotto il sole cocente dell'estate anatolica. Ricordo un amico di famiglia, in viaggio con noi, che un giorno mi disse: “Io, di Roma, davvero vengo fin qui per vedere le rovine dei romani?” La domanda mi restò in testa a lungo. Mi chiedevo se il suo era disprezzo per il paese che stavamo visitando – di cui per la guida sembrava restassero solo vestigia, romane o ottomane che fossero – o una presa di posizione verso qualcosa che, solo in seguito, sarei stato in grado di concepire come una forma di etnocentrismo del turista europeo, delle sue guide e dei suoi viaggi.

La mia prima visita in Turchia come studente di antropologia risale invece all'estate del 2008. Ero iscritto al primo anno del corso di laurea specialistica ed ero affascinato dalle molte questioni (culturali, religiose, politiche) che la Turchia portava alla ribalta sul palcoscenico europeo. Per avvicinarmi al turco trascorsi un mese a Istanbul, seguendo un corso di lingua a Şişli — un distretto di uffici e centri commerciali, verso il Mar Nero, i cui panorami sono occupati dai riflessi dei grattacieli e dalle larghe e veloci strade. Inizialmente avevo consumato il tempo libero tra le lezioni e lo studio vagando per gli altri quartieri della metropoli, cercando invano di crearmi una mappa mentale della città e della sua vita. Preferivo i mezzi di superficie alla metropolitana, usavo i vaporette del Bosforo per osservare la città con una certa distanza e mi trovavo spesso ad affrontare interminabili (benché piacevoli) passeggiate. Portavo sempre una macchina fotografica nello zaino, pronto a registrare ogni scorcio che mi

colpisce: le innumerevoli bandiere rosse, l'onnipresente volto di Atatürk, le vestigia dell'architettura imperiale o di quella privata dei funzionari ottomani, la città sconfinata e in continua crescita, il traffico delle strade e quello del Bosforo — le orme della corsa turca verso la modernità.

Il mio ostello era piuttosto distante rispetto alla scuola di lingua. Situato sul pendio che lega il celebre quartiere di Sultanahmet al Mar di Marmara, mi servivano 40 minuti per compiere il tragitto. L'ostello si trovava al limite orientale di due o tre isolati fatiscenti, disordinati e piuttosto poveri, separati dalla *Stamboul* dei viaggiatori e dei sultani da una barriera di hotel e pensioni di cui faceva parte. Di fronte agli hotel c'era la magnificenza di Aya Sofia e della Moschea Blu, i giardini alberati e i ristoranti con i camerieri in divisa; sul retro c'erano le case diroccate, le tavole calde e un mercato di quartiere. Così, con il passare dei giorni, iniziai a trascorrere sempre più tempo in quella zona nascosta allo sguardo dei viaggiatori e dei turisti, così come a quello degli altri abitanti della metropoli turca. Chiacchieravo con gli impiegati degli hotel che vivevano in zona, osservavo le donne e i ragazzini che, il giorno del mercato, prendevano le cassette della frutta e della verdura abbandonate per bruciarle nelle stufe su cui avrebbero cucinato e con cui, l'inverno seguente, avrebbero scaldato la propria casa. La sera la trascorrevo insieme agli impiegati di alcuni di quegli hotel, ai giovani e agli adulti del sobborgo, seduti lungo la strada di fronte alla moschea locale. Eravamo tutti uomini. Si chiacchierava sorseggiando tè caldo e *Cola Turka*, mentre i tappeti della lavanderia gestita da uno di loro asciugavano adagiati sui fili tesi sopra le nostre spalle. Quando al tramonto la carovana di donne con le cassette di legno passava di fronte a noi, i più anziani ordinavano ai più giovani di aiutarle. Senza indugi l'ordine veniva eseguito. In quell'ambiente i ruoli non erano messi in discussione: nessuno pensava potesse essere propria la faticosa incombenza di raccogliere le cassette e portarle a casa. Tuttavia, nell'impegno di tenere una distanza critica dal mio sguardo straniero, notavo come all'interno di quella comunità di quartiere l'aiuto sembrasse sincero e ben accetto. Una rete di relazioni e regole condivise manteneva non solo l'equilibrio, ma anche una certa serenità, nonostante l'indigenza e la durezza della vita quotidiana. Passato il tramonto, arrivata la notte, mi capitava di ritirarmi a bere una birra sulla terrazza del mio ostello. L'ostello e il suo gestore non erano ben visti dalla gente del quartiere. Non si sarebbero potuti vendere e consumare alcolici a così poca distanza da una moschea e lì, di moschee, ce ne erano almeno quattro; ma a differenza degli altri proprietari e

dei gestori degli hotel attorno, il proprietario della palazzina e gestore dell'ostello non rispettava quella regola religiosa, protetto dalle leggi dello Stato. Così almeno mi era stato riferito e così il gestore stesso, l'unico turco che lavorava nell'ostello escluso il personale delle pulizie, aveva confermato essere. Per questo screzio (e per molte altre ragioni e alcuni pregiudizi, scoperti in seguito) il gestore non consentiva alla gente del luogo di entrare o pernottare nell'ostello, in una sorta di xenofobia inversa che celava in realtà l'immagine di Istanbul meta del turismo sessuale femminile.

A marzo dell'anno seguente ero di nuovo in Turchia, questa volta a İzmir. Nota un tempo con il nome di Smyrna, İzmir era una metropoli dal profilo occidentale, una tra le più importanti sedi portuali del Mediterraneo. İzmir era celebre in Turchia fin dal tempo della *Kurtuluş Savaşı* e in seguito aveva consolidato la sua fama grazie alle numerose università e alla ricchezza della nuova classe borghese turca, che lì si era insediata. A İzmir svolsi la mia ricerca di campo per la tesi di laurea specialistica, ospite nel sobborgo di Buca di Firat.

Istanbul era stata fino a quel momento la mia idea di Turchia e benché la metropoli sul Bosforo mi fosse parsa poliedrica e sfaccettata, dopo qualche settimana a İzmir mi resi conto che la Turchia andava ben oltre quello che avevo visto e vissuto a Istanbul e, a rigor di logica, ben oltre İzmir stessa. La Turchia come tutt'uno, come nazione culturalmente coesa, non esisteva neppure se si consideravano le sole zone a occidente. Senza cadere nel particolarismo, restava lecito parlare di *una* Turchia: ma bisognava tenere conto della distanza a cui ci si poneva, quella dell'osservatore straniero, probabilmente Europeo, che spesso portava ad assumere l'idea di Istanbul o di un piccolo villaggio anatolico come quella della parte coincidente con il tutto — così come si racconta la Francia descrivendo Parigi. In ogni caso appena arrivato a İzmir l'idea di Turchia era sbocciata nella sua complessità e allo stesso tempo era divenuta più confusa, mentre quella di Istanbul e dei suoi abitanti era stata riscritta, ricollocata all'interno di un quadro più vario.

Per quanto il sobborgo di Buca fosse tendenzialmente conservatore, la città di İzmir si vantava d'essere, sia politicamente che nella vita pratica, l'avamposto culturale progressista, laico e filo-occidentale, della Turchia moderna. A İzmir vissi e osservai i più dinamici e contraddittori contrasti tra la religione

musulmana turca, sunnita hanafita,¹ e il laicismo statale. I dissidi si potevano notare nella vita pubblica di tutti i giorni e, in particolare, nelle esperienze scolastiche, dove la ricerca dei meccanismi di appartenenza e resistenza dei singoli abitanti – o di alcuni gruppi – nei confronti della cultura ufficiale era più che mai evidente. Presi parte alle lezioni di alcune classi di una scuola elementare, per scoprire in prima persona l'impegno con cui la vita e le opere di Mustafa Kemal Atatürk (mitizzato fondatore del moderno Stato turco) erano insegnate ai ragazzi — fino a diventare un valore culturalmente condiviso, il ventre della cittadinanza turca laica e moderna. Osservai e studiai le foto di Mustafa Kemal esposte nelle classi, la piccola parata militaresca che si svolgeva ogni mattina, fatta di comandi di attenti, riposo e del canto dell'*Andımız*, cioè l'inno e la promessa di fedeltà alla patria e al *Büyük* [il grande] *Atatürk*. Quindi cercai di comprendere come le proibizioni — introdotte nel nome del laicismo kemalista — sull'uso del velo nel campus universitario locale avessero creato dei limiti, dei luoghi di transizione e dei rituali di passaggio, di fronte ai cancelli di molte facoltà. Mi chiesi quale era il valore e la funzione delle mura alte più di due metri che limitavano il campus, così simili a quelle ben note delle abitazioni dei territori orientali. Mi accorsi di come i giardini e la strada tutto attorno fossero divenuti luoghi e percorsi fortemente simbolici, in grado di riflettere e materializzare il contrasto tra una società per più del 95 per cento musulmana e uno Stato e una cittadinanza che sembrava predicare un modello di laicità alla francese — in cui la religione non aveva posto nello spazio pubblico e nella vita in comune — ma che, in fondo, non lo aveva mai fatto.

¹ La scuola hanafita è il culto *ufficialmente ufficioso* della Turchia laica. Prende il nome dall'imam Abu Hanifa (699-767 C.E.), suo fondatore. È generalmente considerata la più liberale tra le quattro più grandi scuole del diritto dell'islam ed era quella ufficiale del potere ottomano. Lo Stato turco, benché quasi dalla sua fondazione si sia ufficialmente laicizzato, ha comunque un Ministero per gli Affari Religiosi, il *Diyanet İşleri Başkanlığı*. Questa istituzione da un lato determina il controllo dello Stato sulla religione in Turchia; dall'altro rappresenta una forma di riconoscimento istituzionale, peraltro egemonico, della scuola hanafita. Recentemente una doppia edizione speciale della rivista *The Muslim World* (2008, n. 2-3, vol. 98) è stata dedicata al Diyanet. Il curatore, Gazi Erdem, Attaché per gli Affari Religiosi del Consolato turco di New York, ha raccolto contributi storici e politici di studiosi turchi. Se letta con la necessaria distanza, soprattutto nei confronti di molte conclusioni, l'opera fornisce un quadro generale del Diyanet, della sua formazione e dei suoi compiti oggi; inoltre propone non solo il nuovo indirizzo politico istituzionale turco, ma anche la prospettiva storica ufficiale sul passato — alla riscoperta dell'eredità ottomana, ma soprattutto del ruolo riformatore dei Giovani Turchi.

Assistere alla campagna elettorale e quindi alle elezioni amministrative di quell'anno mi svelò infine l'alto grado di politicizzazione della società turca e il parziale isolamento nel contesto nazionale in cui si trovava il carattere laico e progressista di İzmir. Il partito filo-islamico dell'AKP (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, Partito per la Giustizia e lo Sviluppo), capeggiato dal premier Recep Tayyip Erdoğan, aveva ottenuto una vittoria schiacciante e aveva consolidato la sua base nelle classi popolari, in quelle piccolo-borghesi e tra molti intellettuali – docenti, giornalisti, scrittori – di Istanbul: la metropoli *vicino-europea* si era confermata la base più prestigiosa del suo movimento al tempo stesso musulmano, neo-conservatore e liberista. Mentre Istanbul era definitivamente schierata, o forse aveva solo fatto proprie le contraddizioni del sistema, il rapporto tra Stato e religione a İzmir mi sembrava una questione urgente e assolutamente irrisolta, resa accettabile, forse sostenuta e promossa, attraverso quotidiani compromessi. La mia idea di Turchia, singolare o plurale che fosse, era ancora confusa e contraddittoria.

Durante l'estate del 2010 partii dall'Italia per raggiungere nuovamente Firat, che mi aveva già ospitato a İzmir, e che ora si trovava nella sua città natale, Malatya. Dopo aver fatto scalo a Istanbul, raggiunsi per via aerea Adana. Qui trascorsi la giornata nell'attesa di un autobus interurbano che la notte stessa mi avrebbe condotto a Malatya. Tre giorni dopo partimmo per la provincia più orientale di tutta la Turchia, Iğdır, dove Firat, a quel tempo neolaureato, avrebbe iniziato a insegnare in una scuola elementare di un paese del circondario. Fu questo il viaggio da cui prese il via la mia ricerca di campo per la tesi di dottorato.

Dopo un primo periodo trascorso a Iğdır, seguendo l'ingresso nella società locale mio e di Firat, tornai a Istanbul per continuare a studiare turco (in seguito avrei ancora visitato tre volte la metropoli sul Bosforo). Ritornato a casa a fine dicembre, sul finire dell'inverno ero ancora a Istanbul: un rapido scalo in città mi permise di volare verso Kars, nel nord ovest turco — a quel tempo l'aeroporto più vicino alla provincia di Iğdır.

La mia esplorazione della Turchia è avvenuta grossomodo da ovest verso est, da Occidente verso Oriente, così come, seppure attraverso strade e mezzi diversi, fece De Bianchi. Tuttavia non ci volle molto tempo e neanche molta esperienza per comprendere che Istanbul e İzmir, Malatya e Iğdır, e tutti i posti in cui mi ero fermato, raccontavano una storia della società turca non adatta ad essere letta trasversalmente, sull'asse ovest-est, così come è ancora oggi comu-

ne in molti giornali e in molte analisi geo-politiche. Anche mettendo da parte il complicato rapporto tra vita urbana e vita rurale, fu sufficiente una superficiale comparazione tra queste poche città a svelare le contraddizioni e l'approssimazione che questo tipo di lettura portava con sé.

Istanbul è il punto di contatto con l'universo culturale europeo, ma è allo stesso tempo il luogo in cui viene gelosamente conservata e continuamente riscritta la storia della cultura ottomana che, tra discorsi politici e soap-opere televisive, ha ormai riconquistato la Turchia di questo decennio. Istanbul, la metropoli tra i due continenti, è per la maggioranza dei turchi il compromesso meglio riuscito tra l'eredità ottomana, la propria storia e la minacciosa invasione della cultura occidentale, iniziata due secoli fa. Istanbul è il luogo in cui si rivela l'intenzione di un'intera società di non levare l'ancora dal proprio passato per superare i conflitti del presente, un'intenzione così forte e condivisa da piegare la storia alla necessità del momento — soprattutto per quanto riguarda le produzioni culturali meno pretenziose (film, programmi televisivi) e le rivendicazioni politiche internazionali (Cipro, la questione armena).

İzmir, affacciata sul Mediterraneo, rivendica l'eredità europea ben oltre il suo passato levantino. Ricca di quotidiani compromessi tra laicismo e religione risponde a pressioni diverse rispetto a quelle di Istanbul. La sua storia turbolenta, fatta di migrazioni violente e coatte, l'eredità greca e cosmopolita, le industrie e il porto, le università pubbliche e quelle private, ognuno di questi elementi genera flussi di idee e persone che sono unici e ben identificabili nel panorama sociale turco pur restando a livello internazionale all'ombra dell'affascinante Istanbul.

Malatya, fondata a venti chilometri da quella che oggi è l'Eskimalatya [letteralmente: vecchia Malatya], è considerata la città di due presidenti repubblicani, ma ne ricorda con statue ed effigi uno solo, İsmet İnönü; la città ha uno splendido mercato ricco della frutta su cui basa la sua economia, una grande moschea nel suo centro geografico, un'importante stazione di autobus, un aeroporto periferico e appena abbozzato. Il suo tessuto urbano è in continua espansione: il panorama della moderna periferia, per lo più proletaria, è costituito da alti condomini, centri commerciali con luccicanti piastrelle bianche e ampie vetrate scure, all'interno dei quali seduti al Burger King, godendo del fresco clima generato dall'aria condizionata, ci si può gustare uno spettacolo di danza dervisci — una riproduzione teatralizzata della celebre danza mistica propria di alcune confraternite sufi soppresse proprio dai governi di İnönü (e

Atatürk). E se i ristoranti del centro (dai più prestigiosi ai più piccoli) non vendono alcolici, un intero isolato di periferia è oggi il regno della clandestinità, della prostituzione, delle bische e del consumo sfrenato di alcolici e superalcolici. Tra la città di Malatya e quella di Urfa, sede del conservatorismo musulmano, tra le due città e Diyarbakır, centro nevralgico dell'universo curdo, si crea un triangolo con lati lunghi meno di quattro ore d'automobile che se fosse descritto e analizzato a fondo sarebbe in grado di scombinare qualsiasi forzata coincidenza tra le letture macroscopiche e geopolitiche della Turchia, e la vita quotidiana, comune e intellettuale, della società turca locale.

Infine fu Iğdır, punta orientale del territorio turco, a farmi rinunciare alle attraenti spiegazioni basate sulla dicotomia oriente/occidente. Nella provincia di Iğdır la ricerca di un caso di confine, dell'inasprimento orientale di questioni turche già presenti a Istanbul, İzmir o Malatya, si è conclusa invano in meno di una settimana. Era come cercare pesci nelle fronde degli alberi. In breve tempo mi sono reso conto che una lettura appropriata e una descrizione densa di quella provincia e della vita che lì viene condotta necessitava di categorie non per forza originali, ma autoctone, prodotte e strutturate, dunque comprese, attraverso le reti di significato locali, le eredità e le innovazioni culturali, gli aspetti economici e politici, quelli regionali, nazionali e globali.

Come è stato messo in evidenza dalle storie dei viaggiatori che attraversarono l'Altopiano dell'Arasse durante l'Ottocento, arrivato a Iğdır mi sono trovato di fronte a questioni che richiama-vano la storia del Caucaso tanto quanto quella dell'Anatolia; vicende e drammi di una regione sviluppatasi su un passato ottomano, persiano, russo, curdo e armeno. Così, dopo novant'anni di governo turco (pressoché la stessa età della Repubblica di Turchia), a Iğdır ho trovato nuove interpretazioni panislamiste del nazionalismo kemalista e forti resistenze alla profonda impronta statale sull'educazione e sulla vita quotidiana: una serie di eventi, comportamenti e situazioni, in grado di cancellare definitivamente dalla mia mente e dalla mia ricerca la possibilità di descrivere quella parte di Turchia attraverso una lineare progressione culturale e politica tra ovest ed est, o viceversa. Seppure per contrasto e differenze, il percorso che intrapresi attraverso il territorio turco è stato ancora una volta un elemento fondamentale nella de-costruzione e nella ricostruzione dell'idea di Turchia e nella comprensione del presente della Provincia di Iğdır.

Agosto 2010: Malatya - Iğdır

L'autobus è probabilmente il mezzo più utilizzato dai turchi per spostarsi all'interno dei confini dello Stato. L'ampia estensione del territorio e la distribuzione non omogenea della popolazione limita l'uso dell'auto personale. Nell'est gli aeroporti sono di anno in anno più numerosi ma raramente hanno più di una pista per l'atterraggio e il decollo. Il traffico ridotto rende la spesa per un viaggio aereo molto più onerosa rispetto al costo della stessa tratta in autobus. La rete ferroviaria è praticamente inesistente, i treni sono rarissimi e lenti, per lunghe tratte viaggiano con motori diesel; al contrario, le compagnie private di autobus ricoprono il territorio in maniera capillare e sono molto flessibili. In linea di massima ogni città in Turchia con più di cinquantamila abitanti, in ogni caso qualsiasi centro provinciale, ha un'autostazione ben servita e posta al centro di una rete di collegamenti stradali in continuo sviluppo.

La strada percorsa dall'autobus di linea su cui saliamo io e Firat, che collega Malatya a Iğdır, provenendo da İzmir o Istanbul, non segue un percorso rapido e rettilineo. Compatibilmente con il territorio e le infrastrutture, l'itinerario intrapreso dall'autobus cerca di mettere in comunicazione i diversi centri urbani dell'est turco. In ognuna di queste tappe principali avviene un significativo ricambio di passeggeri. Sull'autobus su cui viaggiamo, io e Firat siamo gli unici passeggeri che, partiti da Malatya, arrivano fino a Iğdır.

L'autobus parte dall'autostazione di Malatya nel tardo pomeriggio. La prima tappa significativa è Diyarbakır, 230 chilometri circa a sud ovest di Malatya. La tappa seguente è Erzurum, 320 chilometri circa a nord di Diyarbakır. Quindi l'autobus procede nuovamente a sud ovest, verso Ağrı e Doğubayazıt, per poi svoltare a nord, verso Iğdır, percorrendo in tutto altri 320 chilometri circa. L'itinerario, soste comprese, dura più di diciotto ore. A dispetto della lentezza con cui l'autobus viaggia, il mezzo è praticamente nuovo, di una prestigiosa marca tedesca, dotato di comodi e puliti sedili, servizi igienici altrettanto lindi ed efficienti, frigo bar, antenna satellitare e quattro televisori sintonizzati su un canale di *breaking news* e telenovelas.

Fuori dal finestrino, nel corso del viaggio, il panorama varia sostanzialmente: l'autobus attraversa ripide gole di montagna e ampie zone collinari, campagne intensivamente coltivate e altre dedicate alla pastorizia, così come dolci pendii brulli e rocciosi, completamente desolati. Nelle zone pianeggianti si intuiscono in lontananza piccole abitazioni, spesso presagio di un incrocio tra la statale e una strada polverosa che si assottiglia all'orizzonte come una

freccia a indicare il minareto che svetta tra le case. A questi incroci capita che un'automobile o un *dolmuş*² attendano l'arrivo di un passeggero del nostro autobus, per poi scomparire lungo la strada sterrata. La varietà di panorami è associabile a quella delle infrastrutture: la strada percorsa dall'autobus è a tratti una comune statale asfaltata, una corsia per senso di marcia; a tratti è una superstrada, da quattro carreggiate, in parte separate, in parte no; quindi diventa, senza preavviso e per lunghi tratti, una larga via sterrata, costellata di cantieri, casette per gli operai e gli attrezzi, macchinari che giacciono fermi e silenziosi. Lungo tutto il tragitto diverse volte il rapporto tra la geografia delle strade e la morfologia del territorio si è consumato in uno scontro violento. In particolare nella prima parte della tratta, la strada tracciata non si adatta minimamente alle forme naturali: molte colline, più o meno significative, sono state scavate o completamente divelte per creare un percorso il più pianeggiante e lineare possibile. Nella regione di Diyarbakır avevano fatto la loro comparsa nel panorama antropizzato le opere del GAP (*Güneydoğu Anadolu Projesi*, Progetto dell'Anatolia Sudorientale), un progetto per la ridistribuzione delle risorse e l'incremento delle infrastrutture con il fine di creare uno sviluppo diffuso e equo nelle province della Turchia sudorientale. Il progetto, pensato già ai tempi di Mustafa Kemal, ha contribuito specialmente alla ridistribuzione artificiale delle risorse fluviali del Tigri e dell'Eufrate e alla creazione di infrastrutture stradali.

Nell'ampia catena montuosa che, arrivando da Erzurum, separa l'Altopiano dell'Arasse dalla Turchia centrale, i cantieri statali, le dighe e i canali del GAP lasciano spazio a più piccoli, ma più frequenti, corsi d'acqua e le strade diventano tortuose nel seguire i rilievi e i pendii erosi dai fiumi. In questo tratto il panorama richiama fedelmente le rappresentazioni dei viaggiatori ottocenteschi; ma non è estetica l'unica somiglianza di questo tratto con la descrizione di quei viaggi compiuti a dorso di muli e cavalli: l'itinerario tracciato dalla

² I *dolmuş* sono furgoni privati con dieci, venti posti a sedere, utilizzati per il trasporto pubblico, in particolare per collegare le zone in cui quest'ultimo non arriva. Sono una via di mezzo tra un autobus di linea e un tassì collettivo, soprattutto nelle aree periferiche, dove variano spesso il loro percorso in base alle esigenze dei clienti. In linea generale i *dolmuş* viaggiano su itinerari prestabiliti e iniziano la loro corsa solo quando hanno un numero sufficiente di passeggeri a bordo, abitudine da cui traggono il loro nome, *dolmuş*, che in italiano può essere tradotto in questo utilizzo con *pieno* (o *ripieno*). La tariffa varia a seconda della lunghezza del tragitto del passeggero e viene pagata al momento della salita sul *dolmuş*, dichiarando il luogo in cui si intende scendere.

strada percorsa dall'autobus è pressoché lo stesso affrontato da De Bianchi un secolo e mezzo prima.

L'itinerario dell'autobus ha permesso di mettere in evidenza il modo e i tempi dei viaggi da e per l'Altopiano dell'Arasse, nella maniera più comune per i cittadini turchi oggi; ma la stessa esperienza del viaggio in autobus permette anche di entrare in contatto con altri aspetti della società locale. L'autobus è infatti un luogo di incontro e di interazione sociale, forse in maniera più diretta e continua di una piazza, un ristorante o di una sala d'attesa. Come ogni luogo in cui un individuo condivide la sua vita sociale con delle persone a lui sconosciute, la vita sull'autobus tende a rispettare le norme che regolano la società in generale, portandone in evidenza alcune che nel suo contesto sono più funzionali di altre. La prima di queste norme riguarda le interazioni tra i passeggeri.

Io e Firat avevamo acquistato i biglietti due giorni prima della partenza attraverso l'apposita sezione del sito internet di una delle compagnie di trasporto passeggeri che servivano la tratta. Il sito richiedeva nome e cognome, età e sesso (uomo/donna) dei passeggeri. Di tutti questi dati era l'indicazione del sesso quella effettivamente sfruttata dal sistema di prenotazione del posto a sedere. Una volta indicato infatti, nello schema dell'autobus proposto dall'applicativo online, i sedili di fianco a quelli già prenotati da una persona di sesso diverso passavano immediatamente dal colore verde al grigio, indicando che la selezione di quel posto a sedere non era più consentita. Se non tramite la prenotazione contestuale di più posti, non era possibile riservare un posto a sedere, dunque viaggiare, di fianco ad una persona di sesso diverso. Lo scopo del sistema era impedire ad una donna e ad un uomo che non avessero prenotato assieme, quindi in via ipotetica sconosciuti, di viaggiare seduti l'uno di fianco all'altra.

Segnato da questa particolare procedura, una volta in viaggio decido di approfittare di una sosta per sottoporre all'impiegato della compagnia di autobus – un giovane ragazzo che, durante il viaggio, fungeva anche da cameriere – un potenziale caso limite che nelle mie intenzioni, a causa della rigidità della regola, avrebbe dovuto portare il sistema ad un punto critico. Dopo una breve chiacchierata di presentazione in cui scopro che quel ragazzo di ventiquattro anni lavorava già da sette per quella compagnia, gli domando cosa sarebbe capitato se avessi dovuto viaggiare da solo e non ci fosse stato che un posto libero, di fianco a quello già prenotato da una donna a me sconosciuta. “Non sare-

sti potuto salire”, mi risponde senza che la mia domanda sia per lui di alcuno stimolo, senza che lui percepisca alcuna criticità e tornando subito a farsi raccontare della vita in Italia.

Una seconda norma, di carattere prettamente religioso, influenza in modo sostanziale l’organizzazione del viaggio degli autobus turchi. Come accade in altre società in cui ci sia una sola religione adottata dalla maggioranza – più o meno esplicitamente e per diversi gradi a seconda dell’area geografica del paese, della classe sociale, etc. – l’organizzazione della giornata in Turchia è influenzata dalle norme dell’islam, in particolare, come detto, di quello sunnita della scuola hanafita. Durante il viaggio da Malatya a Iğdır la prima sosta avviene pochi minuti dopo le sette di sera. L’autobus, aumentando la velocità nei dieci minuti precedenti alla sosta, prima che il sole scompaia dall’orizzonte raggiunge una pompa di benzina con un ristorante e altri servizi, una sorta di autogrill senza autostrada. L’edificio è isolato, ma tutto sommato vitale. Ai clienti offre diversi servizi, come la pompa di benzina e il ristorante che funge anche da bar, ma anche un ampio spaccio, un’edicola, dei bagni pubblici e una *mescit*.³ Quando arriviamo, nel piazzale antistante l’edificio sono parcheggiati altri due grandi autobus e alcune auto, mentre un terzo autobus si immette nello slargo subito dopo di noi. Appena scesi dal mezzo, dagli altoparlanti all’ingresso della *mescit* inizia ad essere trasmesso l’*ezan*, l’invito alla preghiera. La gran parte degli uomini presenti, tra cui l’autista e l’accompagnatore del mio autobus, raggiungono la stanza della preghiera. Nel 2010, 1431 per il calendario musulmano, il mese di *Ramazan* era iniziato l’11 agosto per concludersi il 10 settembre: essendo il digiuno in quel mese uno dei cinque pilastri dell’islam,⁴ la gran parte dei passeggeri si erano astenuti dal mangiare per tutta la giornata. Dieci minuti più tardi, conclusa la preghiera, sono il ristorante dell’autogrill e le panchine nel piazzale ad essere presi d’assalto: il digiuno è in-

³ In Turchia il termine *mescit* indica una sala di preghiera e si differenzia dal termine *cami*, che indica una vera e propria moschea. Nella *mescit* non c’è il *minber*, il pulpito usato nella *Cuma Namazı*, la preghiera del venerdì, ma c’è la *mihrab*, la nicchia che indica la *kible*, la direzione in cui il fedele deve pregare. Le *mescitler* – plurale di *mescit* – si trovano soprattutto in luoghi pubblici come le stazioni degli autobus, gli aeroporti, i centri commerciali e gli autogrill. Tuttavia, lo stesso termine nel mondo arabo non ripropone questa distinzione ed è usato per indicare più in generale le moschee. Sono diversi i termini arabi dell’islam che, prima o dopo essere stati traslitterati in turco moderno, hanno subito un leggero slittamento del loro significato.

⁴ Il digiuno è volontario e riservato agli adulti in grado di sostenerlo; comprende anche la proibizione di bere.

terrotto, è il tempo dell'*İftar*, il pasto della sera nel periodo del *Ramazan*. In questa occasione, probabilmente influenzato dalla mia presenza, Firat non era andato a pregare, nonostante stesse rispettando il digiuno rituale. Quindi, come nei giorni precedenti, anche noi avevamo atteso la fine della preghiera per mangiare quanto ci eravamo portati da casa. Dopo la cena, la sosta si prolunga di un altro quarto d'ora e gli autobus parcheggiati nel piazzale vengono lavati con molta acqua, un'immagine che stona nel contesto della campagna che, in questo tratto, è praticamente desertica. Passata una mezz'ora abbondante dal nostro arrivo, il tempo appunto per pregare e consumare il pasto al ristorante o quello portato da casa, l'autobus riprende la sua marcia. A bordo è ora possibile chiedere da bere dell'acqua, del tè e alcune altre bevande, offerte a tutti i passeggeri dalla compagnia di viaggio, così come consuetudine in Turchia.

Autostazioni dell'est: i gruppi Nurcu, le Işık Evleri

Un terzo aspetto religioso della società turca viene a galla nella descrizione di questo viaggio. L'evento non riguarda nello specifico l'autobus, ma è strettamente collegato a quel modo di viaggiare. Durante il nostro viaggio il nostro mezzo si ferma per una sosta più lunga del solito all'autostazione di Diyarbakır. Io e Firat decidiamo di scendere dall'autobus e sgranchirci le gambe, senza tuttavia allontanarci dalla banchina dell'autostazione. Sotto la pensilina, in direzione dell'uscita, noto un banchetto dietro al quale sono sedute tre ragazze: sono vestite di scuro e portano il *türban*, il velo.⁵ Sul tavolo ci sono alcuni fogli bianchi e delle penne, oltre a un cartello che invita gli studenti a farsi

⁵ In Turchia il velo è indicato da diversi termini che, almeno in parte, portano con sé il riferimento a diversi orientamenti religiosi, politici o culturali. Il termine *tesettür* indica l'atto delle donne di coprire il proprio capo e il proprio corpo. I termini *yaşmak*, *yemeni*, *başörtüsü* indicano semplicemente il velo, inteso come copricapo, e nel loro uso non c'è una diretta attinenza con i principi religiosi e con eventuali rivendicazioni politiche. Con questi termini, in particolare *yemeni*, si indica anche un tipo di velo più comune in campagna, che copre solo i capelli e può essere legato anche dietro al collo. Al contrario, l'uso del termine *türban* si è consolidato nell'indicare la rivendicazione politica nell'uso del velo. Il *türban* lascia scoperto il viso, copre il mento e i capelli, e a volte le spalle. Di solito è fatto di una stoffa colorata e brillante. Una sua versione annodata sotto il mento, e chiamata con i termini generici che indicano ogni tipo di velo, è percepita come la versione laica, de-islamizzata, della tradizione turca popolare dell'uso del velo. Con il termine *çarşaf* si indica invece un tipo di velo simile al *chador* iraniano, poco comune in Turchia. Il *çarşaf* turco è di tessuto scuro, nero o marrone, e copre interamente il corpo, esclusi il solo volto, le mani e i piedi. Per un'orientamento alla diffusione dei diversi tipi di velo e al loro uso politico da un punto di vista statistico, cfr. Çarkoğlu (2009).

avanti. La stessa situazione si ripresenta la mattina dopo all'autostazione di Ağrı.⁶ Questa volta il banchetto è più ampio, le ragazze dietro il tavolo sono quattro. Altre due ragazze parlano con loro, in tono amichevole. Firat nota la direzione del mio sguardo e mi dice che sono le ragazze di un gruppo *Nurcu*. Il gruppo *Nurcu* è parte di un eterogeneo movimento islamico molto attivo in Turchia. Il movimento si struttura sul lungo commentario coranico di Nursi intitolato *Risale-i Nur* del già citato Said Nursi (1878-1960). Firat conosce bene la vita di Nursi, che rappresenta il suo passato da antagonista della laicità turca, e mi fornisce molte altre indicazioni.

I *Nurcu* sono solo uno dei diversi gruppi che prendono spunto dal *Risale*. Solo pochi di questi gruppi, tuttavia, sono istituzionalizzati, mentre molti si basano principalmente su una vita nel rispetto di quanto scritto nel *Risale*, quindi, inevitabilmente, su una vita che pone la regola e il messaggio religioso come fulcro dell'esistenza. Di fatto le norme di un gruppo *Nur* istituzionalizzato, come quello che Firat ha frequentato, riguardano ogni aspetto della vita privata e pubblica. Le regole dei circoli *Nurcu* vanno dal modo di vestire fino ad una sorta di vocabolario comune ai suoi praticanti.⁷ L'adesione a uno di questi gruppi, secondo Firat, non può avvenire in modo parziale, non esistono forme di vicinanza, ma solo di totalizzante appartenenza. In particolare per gli studenti, l'appartenenza ai gruppi spesso prevede una vita in comunità controllate. Dal punto di vista del rapporto con la società, i gruppi *Nur* non si isolano da quest'ultima, ma creano piuttosto dei sottoinsiemi ben definiti ed esclusivi. Qualsiasi sia il livello di coesione e separazione dalla società che praticano i singoli gruppi, anche quelli più estremi, nessuno di loro è un *Tarikat*, un ordine religioso islamico.

I vari gruppi *Nurcu* sono molto attivi soprattutto per quanto riguarda l'educazione. Possiedono propri istituti e borse di studio, soprattutto a livello universitario, in Turchia come all'estero. In questa prospettiva si inserisce lo scopo del banchetto delle ragazze nelle autostazioni, non a caso presente alla fine di

⁶ Nonostante Erzurum sia uno dei più importanti centri universitari dell'est turco toccati dal nostro percorso, il nostro passaggio in quella città era avvenuto prima delle sei del mattino, ragion per cui non trovammo banchetti *Nurcu*.

⁷ Questo vocabolario si basa in gran parte sul *Risale* che, per datazione e per la sua natura di commentario del Corano, è ricco di termini arabi, ma anche di termini ottomani e *farsi*, il cui uso nella lingua turca moderna si è estinto — e che quindi rende oggi quel linguaggio particolarmente riconoscibile. La profonda conoscenza del linguaggio di Nursi può fungere allo stesso tempo da segno di riconoscimento e da fattore di esclusione.

agosto, il periodo che precede l'inizio dell'anno accademico. Le ragazze offrono un aiuto iniziale, molto pratico, oltre che, in particolare per lo studente fuori sede, una solida rete sociale di appoggio che nella società turca, nelle classi meno agiate così come in quelle più ricche e in alcuni ambienti intellettuali, gode di ottima reputazione.⁸

I primi due anni di università a İzmir, Firat faceva parte di un gruppo religioso legato alla dottrina *Nur*. Si tratta del cosiddetto Movimento Gülen, fondato da Fethullah Gülen, allievo di Said Nursi.⁹ L'esperienza di Firat all'interno del movimento non era stata positiva. Il primo anno a İzmir aveva vissuto in una *Işık Evi* [Casa della luce], una sorta di collegio di Gülen, in cui le regole comportamentali, fondate sul buon esempio dei più anziani, erano molto rigide. Tuttavia, non è la rigidità della forma a infastidire Firat, quanto la sostanza della regola. Sulla base del racconto di Firat e di quanto confermato da un suo conoscente di İzmir – che ancora oggi frequenta il movimento – la difficoltà di Firat di adattarsi era stata alimentata dalla gerarchia che poneva in primo piano

⁸ Per un approfondimento sui gruppi *Nurcu*, molto interessante, ma solo collaterale al mio discorso, si veda in particolare l'opera edita da Ibrahim M. Abu-Rabi' (2003) che presenta un'ampia, ma puntuale, panoramica del fenomeno attraverso una raccolta di saggi dei maggiori studiosi sull'argomento. Di fatto, l'opinione di molti studiosi, che io condivido, è che Said Nursi sia stato una personalità carismatica in grado di riempire il vuoto identitario che aveva travolto la società turca in seguito al crollo dell'Impero ottomano, in particolare riproponendo il ruolo dell'islam al centro della vita individuale. Sicuramente la religiosità proposta da Nursi rispondeva a delle questioni e a dei bisogni che provenivano dalla eterogenea società turca post-ottomana, a cui il kemalismo non riusciva a rispondere. Si tenga conto che Nursi ha vissuto in prigionia gran parte della sua vita sotto la Repubblica turca, spesso in isolamento. Ritengo che questo tipo di vissuto abbia generato una figura che, per molti, è stata in grado di porsi come alternativa alla rappresentazione eccessivamente nazionalista di Atatürk. Tuttavia la questione tra Nursi e lo Stato Turco è ben più complessa. I lavori qui presentati, in particolare il saggio di Hakan M. Yavuz presente in Abu-Rabi' (2003) e Şerif Mardin (1989: 12; 201), insieme a Paul Dumont (1986) e molti altri studi, affrontano la posizione della figura di Nursi rispetto al nazionalismo turco e a quello curdo, sottolineando i difficili rapporti che Nursi aveva con il primo e la distanza che alcuni vedono, e che altri negano, dal secondo.

⁹ A partire dagli anni Settanta, e con maggiore incisività dagli anni Ottanta con lo sviluppo delle *Işık Evleri* [Case della luce] il Movimento Gülen si è contraddistinto in queste azioni fino ad acquisire, anche attraverso l'esilio coatto del suo mentore, una dimensione internazionale. Tuttavia è da notare che le organizzazioni religiose, così come le semplici comunità musulmane locali, non possono costringere fisicamente i giovani ad associarsi, come è concesso invece allo Stato attraverso la scolarizzazione obbligatoria o l'esperienza militare. Quella di Gülen è dunque una sfida che viene giocata sugli individui, sulle risorse e nell'apparenza del corpo visibile in pubblico. Per un approfondimento su Fethullah Gülen e il movimento Gülen si veda il volume curato da Esposito e Yavuz (2003).

le regole del movimento rispetto ai precetti religiosi. Firat a quel tempo seguiva le norme musulmane di Nursi in maniera molto rigida: leggeva il Corano con regolarità, seguiva i precetti del testo sacro e delle *Risale*, pregava sei volte al giorno — compresa la preghiera della notte, quella che interrompe il sonno. Tuttavia, secondo i miei due interlocutori, il suo impegno religioso all'interno del movimento non era considerato un elemento di valore capace di sovrastare il cieco adeguarsi alle norme comportamentali proprie di quel gruppo — e non dei testi sacri. Tra le regole del movimento, una di quelle che rendeva più nervoso Firat prescriveva di non potersi sedere in maniera scomposta e non poter sonnecchiare su una poltrona in presenza di ragazzi più giovani — nell'ottica del buon esempio — anche se la stanchezza fisica era più che giustificabile da un punto di vista religioso. Insomma, Firat lamentava una certa superficialità e l'eccessiva mondanità del movimento, sostenendo che il maggior disagio era creato dagli eccessi di forma e dalla rigidità del sistema di controllo gerarchico delle regole create da Gülen e dai suoi seguaci. Anche a distanza di anni, ripensare a quell'esperienza lo rendeva nervoso e arrogante: per Firat, Allah, l'islam e Nursi non avevano nulla a che spartire con le *Işık Evleri* — benché l'opinione fosse leggermente diversa riguardo Fethullah, guida e fondatore, conferendo le colpe ad una sorta di burocratizzazione interna al movimento.

Nonostante i suoi disagi, l'anno seguente Firat non abbandonò il movimento, ma cercò una soluzione di compromesso. L'aiuto economico era essenziale per i suoi studi e la sua famiglia era contenta del fatto che egli facesse parte degli studenti di Gülen. Accettata la richiesta di abbandonare la *Işık Evi*, Firat si era trasferito in un appartamento di proprietà del movimento, dove viveva con altri ragazzi. La situazione migliorò inizialmente, ma, dopo qualche mese, il comportamento dei coinquilini iniziò a degenerare. Essendo distanti dalla *Işık Evi*, la gerarchia del controllo dei più anziani sui più giovani influiva in maniera ancora più arbitraria su Firat e per lui era diventato impossibile dimostrarne le contraddizioni — dato che in ogni appartamento c'era un solo membro anziano e solo un altro membro anziano avrebbe potuto opporvisi. I soprusi dei più anziani e il sistema di controllo dell'appartamento, sarebbero stati, in seguito, paragonati da Firat alle esperienze vissute durante il servizio militare.

Infine, stremato dalla situazione e dall'arbitrarietà degli atteggiamenti dei suoi coinquilini, Firat aveva dunque invitato il padre ad andare a trovarlo, senza avvertire i suoi compagni di casa, per valutare da sé la situazione. Il padre, inizialmente incredulo alle lamentele di Firat, una volta arrivato si era imme-

diatamente attivato per trovare un'altra sistemazione al figlio, sancendone in questo modo l'uscita definitiva, e legittima, dal movimento di Fethullah Gülen.

Province orientali: itinerari e controlli

A metà strada tra Erzurum (prima delle sei del mattino) e Ağrı (ore otto e trenta circa) la corsa dell'autobus si arresta bruscamente in una valle stretta e poco rigogliosa. Appena fermi, prima che molti passeggeri si sveglino e comprendano appieno la situazione, il conducente apre la porta frontale da cui salgono velocemente due soldati dell'esercito turco: entrambi imbracciano una mitragliatrice automatica che tengono salda con una sola mano. Sono giovani, probabilmente hanno meno di trent'anni. Con un tono da caserma, ordinano ai passeggeri di rimanere seduti e di mostrare ognuno il proprio documento di identità. Quindi, uno dei due soldati resta vicino all'autista con la mitragliatrice ora tenuta con due mani, puntata in basso, ma in direzione dei passeggeri, mentre l'altro passa tra i sedili e raccoglie i documenti. Preparo il mio documento e guardo fuori dal finestrino per capire dove siamo, cosa stia succedendo. Tutto quello che vedo è una piccola caserma cintata da un muro con filo spinato, un fuoristrada militare parcheggiato vicino alla strada e altri due soldati, sempre armati di mitragliatrici, che stazionano vicino all'autobus. Uno mantiene una certa distanza e imbraccia l'arma puntandola a terra, l'altro ha aperto il vano dei bagagli e sta frugando tra le borse. Il soldato che raccoglie i documenti raggiunge il mio sedile e quello di Firat. Aggiunge la carta di identità di Firat al mucchio di documenti che tiene in mano, quindi prende il mio passaporto e lo sfoglia. Confronta superficialmente la foto con la mia faccia e controlla il visto di entrata. Ancora prima di voltarsi, me lo restituisce senza proferire parola. Conclusa la raccolta dei documenti scende dall'autobus ed entra in caserma. L'altro soldato è ancora in piedi, vicino all'autista: ora chiede a tutti i passeggeri di scendere dall'autobus, facendo oscillare la canna del mitra per indicare le uscite e mettere fretta.

Ci riversiamo dunque al bordo di questa strada di un fondo valle qualsiasi tra i pendii brulli dell'est turco. Non ci sono abitazioni, animali o persone a perdita d'occhio, né passano altri mezzi durante la nostra sosta. I due soldati che prima si occupavano delle valigie hanno chiuso il bagagliaio e ora controllano il nostro gruppo, armi tenute salde e canne puntate a terra. Il soldato rimasto sull'autobus procede a perquisire l'abitacolo. Nella lunga attesa decido di scattare una foto ricordo al panorama illuminato in maniera suggestiva dal sole

all'alba. Data la situazione non agisco di nascosto e punto l'obiettivo dalla parte opposta alla caserma, evitando consapevolmente di fotografare l'alloggiamento dei militari e le persone intorno a me. Mentre osservo l'immagine appena scattata sullo schermo, uno dei soldati mi raggiunge alle spalle e compie il gesto di prendermi di mano il telefono con cui avevo scattato la foto. Istantaneamente ritraggo il telefono e questo, mitragliatrice di nuovo salda in mano, ma sempre puntata a terra, inizia ad urlare e ad agitare l'arma. Prima ancora che riesca a capire cosa mi stia dicendo, un altro passeggero, conosciuto durante una fermata dell'autobus la sera prima, si avvicina e mi dice che è vietato scattare fotografie in prossimità delle caserme militari. La situazione ha creato confusione, il soldato che fino a quel momento era stato sull'autobus è sceso dal mezzo, non provo neanche a spiegare quanto successo, ma cancello immediatamente le foto di fronte al soldato nella speranza che non proceda a sequestrarmi il telefono. Il soldato si calma e torna vicino al suo collega, la situazione si risolve. Il passeggero venuto in mio soccorso, anche lui un insegnante elementare – un novello sposo originario di Adana che viaggia verso l'est – mi dice che i controlli sono dovuti alla guerriglia curda, che per questa via spesso passano rifornimenti di armi e munizioni, che le armi detenute irregolarmente sono moltissime in queste regioni. Aggiunge che durante il suo viaggio precedente una pistola era stata rinvenuta sotto il sedile dell'autobus e un uomo era stato arrestato. Dice che non è un evento così raro da queste parti – e che ancora meno rari sono i controlli dell'esercito. Spesso le caserme vengono attaccate dai guerriglieri curdi e così, per non favorire gli attacchi, l'esercito evita che ci siano foto della zona. La mia immagine condivisa su internet sarebbe potuta divenire un'ottima fonte per organizzare un eventuale attacco. Accetto la spiegazione e ringrazio per l'aiuto.

Dopo circa venti minuti i soldati ci fanno salire sull'autobus, i documenti vengono riconsegnati ai passeggeri turchi e riprendiamo la marcia verso Ağrı. Ad Ağrı l'autobus arriva senza alcun ritardo, la mezz'ora persa ai controlli in parte è stata recuperata, in parte sembra essere prevista dalla tabella di marcia. In due degli altri tre lunghi viaggi in autobus che affronterò nell'est turco, avverrà lo stesso tipo di controllo, un rituale condotto da giovani e agitati soldati, a cui i passeggeri – me compreso – si conformano e, senza prestare attenzione, recitano la loro parte.

Prima di arrivare ad Ağrı, per la strada di fondo valle, il panorama naturale dei crinali brulli era spesso contaminato dai simboli del nazionalismo turco. Su

due versanti poco distanti tra loro, due grandi disegni realizzati avvicinando delle pietre bianche erano ben visibili da lontano per il colore scuro della terra. Il primo rappresentava una mezza luna e una stella, il simbolo della Turchia, e si distingueva chiaramente anche a chilometri di lontananza. Il secondo era una scritta: *Önce Vatan* — “la patria anzitutto”, un motto nazionalista tanto comune in Turchia quanto nell’est lo sono questi disegni sui crinali delle montagne.

Superata Ağrı lo stato della strada peggiora nuovamente. Per un tratto abbastanza lungo e rettilineo in cui le carreggiate sono separate da una V di cemento, l’autobus procede senza indugi in contromano, dove l’asfalto è migliore e privo di buche. Il territorio è praticamente disabitato: di tanto in tanto si vede in lontananza qualche paese, le tende di qualche pastore vicino alle montagne, capre, pecore, asini e qualche mucca solitaria. Nessun campo coltivato, nessun albero da frutto. Il sole è quasi allo zenit e sono solo le dieci del mattino: qui vige il fuso di Istanbul, pur trovandoci 1300 chilometri più ad est. In Iraq, i cui confini sono attraversati dagli stessi meridiani di queste zone, sono le undici. In Iran, il cui confine è a meno di quaranta chilometri a sud-est, sono le undici e mezza. In Armenia, che dista meno di dieci chilometri da Iğdır, una cinquantina da dove mi trovo, è già mezzogiorno.

Poco dopo arriviamo alle porte della piana di Doğubayazıt, cittadina a valle della Eski Bayazıt (la vecchia Bayazıt) visitata dai viaggiatori dell’Ottocento, oggi scomparsa se non per un antico palazzo arroccato sul versante di una ripida montagna. Ancora una volta, come per l’Eski Malatya, sia nell’uso comune che in quello istituzionale, interviene un piccolo revisionismo che dà un senso presente alla storia: all’insediamento originario è attribuita a posteriori l’indicazione del passato — mentre l’insediamento più recente non porta il suffisso del nuovo.

Viaggiando nella piana di Doğubayazıt di fronte a noi si impone sul paesaggio l’Ağrı Dağı, il Monte Ararat, con la sua cima bianca di neve e ghiaccio. Sul pendio alla mia sinistra campeggia l’ennesima bandiera turca realizzata con le pietre bianche. L’autobus si ferma all’ingresso della cittadina, a meno di trenta chilometri dall’unica dogana aperta con l’Iran in questa zona. L’autista compie una lunga serie di manovre per parcheggiare l’autobus in retromarcia all’interno di un cortile privato. Mentre noi scendiamo a sgranchirci le gambe un uomo fa il pieno di gasolio direttamente da un’autocisterna che inizialmente non avevo notato, ma che stazionava un po’ nascosta sul fondo del cortile. Arroccate sul versante di un promontorio a sud-est della cittadina si intuiscono le

forme dell'*İshak Paşa Sarayı*, il palazzo settecentesco del governatore della zona.

L'autista paga in contanti mentre noi saliamo nuovamente sull'autobus. Quindi la corsa riprende. Lasciamo il Monte Ararat alla nostra destra e procediamo verso nord su una strada d'asfalto a quattro corsie non separate, infestata da larghe e profonde buche. La terra attorno è brulla, in alcuni campi si intravedono dei covoni di fieno, in un altro pascola una mandria di bovini, vicino alle tende dei pastori nomadi. Una fitta serie di pali di legno portano la corrente elettrica a due agglomerati di case decadenti. Ogni casa però è provvista di una parabola satellitare, bianca e splendente. Superato il valico sul pendio occidentale del Monte Ararat, si presenta alla vista l'Altopiano dell'Arasse: un territorio perfettamente piano, a perdita d'occhio, chiuso da un arco di rilievi e alte vette. In quel pezzo di pianura la città di Iğdır si distingue facilmente pur senza avere una geometria particolare: è l'insediamento più grande e il più vicino. Il più lontano, che appena si intuisce in una giornata priva di foschia, è Yerevan, la capitale armena che sorge sulle pendici del confine orientale della piana.

Le strade che partono dalla periferia di Iğdır sono piuttosto numerose e attraversano la campagna tutt'attorno alla città. Quando siamo ormai ad una ventina di chilometri dalla nostra meta incrociamo un altro posto di blocco: ci sono due torrette di legno ai bordi della strada, una per senso di marcia. Sono alte sei metri circa e di fianco a una di queste è parcheggiato un carro armato, all'altra un fuoristrada verde scuro. Segnali stradali e ostacoli di vario genere restringono la carreggiata ad una sola corsia, sorvegliata alla fine dell'imbuto da tre soldati armati. Quando l'autobus giunge in prossimità l'autista rallenta, ma i soldati sgombrano la corsia e muovono le armi facendo segno all'autista di passare, senza fermarci. Il furgone che da qualche minuto viaggiava alle nostre spalle viene invece bloccato.

Poco tempo dopo aver superato il posto di blocco, conclusa la discesa verso l'Altopiano, a diciotto ore circa dalla partenza, io e Firat arriviamo al nostro capolinea, la fermata più vicina al centro città di Iğdır.

CAP.7

IĞDIR, ORTAKÖY

Iğdir, la città

La statale di quattro corsie che da Doğubayazıt procede a nord, verso Erzurum e Kars, seziona in due l'abitato di Iğdir. L'autobus si ferma una prima volta a metà del percorso cittadino, all'altezza degli uffici delle compagnie di viaggio. La seconda fermata è al limite orientale della città, presso l'autostazione, ma sia io che Firat preferiamo scendere in centro. La strada è costeggiata da alte palazzine molto comuni in Turchia, le mura dipinte di colori accesi, sfumature di rosso o giallo — oppure grigio cemento, quando i lavori non sono mai stati terminati. Tutte le palazzine hanno la stessa architettura semplice e riconoscibile: la forma squadrata, il tetto a spioventi bassi, grandi finestre coronate da infissi di plastica bianca, balconi per gli ambienti della zona giorno e, nelle più pregiate, una stanza o il vano scala che sporgono dall'edificio come nicchie tonde, moderne *bow-window*. Le palazzine di questa zona di Iğdir non sembrano avere più di cinquant'anni. Tuttavia, numerosi edifici sono fatiscenti e alcuni di questi, anche se sono abitati, non sono mai stati completati. Molte volte al palazzo manca addirittura il tetto: all'ultimo piano c'è una semplice soletta da cui spuntano alti i ferri del cemento armato. Firat sostiene che è una pratica comune nella costruzione degli edifici, un qualcosa che si fonda, a suo parere, più sull'eventualità di dover aggiungere qualche piano ai palazzi e su questioni di tassazione, che sulla vera mancanza di denaro per concludere i lavori. In ogni caso, fotografata nel pomeriggio di un torrido *Ramazan* estivo, la città sembra a entrambi piuttosto spettrale. L'aria è calda, secca e polverosa. Lungo la strada molti dei negozi sono alimentari, caffè, ristoranti e *take-away*, ma anche se è l'ora di pranzo, sono quasi tutti chiusi. Dobbiamo cercare una pensione o un hotel e Firat deve recarsi negli uffici del provveditorato agli studi per confermare il suo arrivo in città e ricevere ufficialmente l'incarico. Decidiamo come prima mossa di andare al provveditorato, sperando che gli uffici siano aperti, ma soprattutto freschi. Firat confida, inoltre, di trovare in quegli uffici qualcuno disposto a consigliarci o ad aiutarci per trovare una sistemazione temporanea in città.

Gli uffici del provveditorato sono affollati di nuovi insegnanti, in gran parte uomini, e le pratiche di Firat richiedono due ore circa. Quindi, ottenuto un consiglio dal capo ufficio, ci rechiamo alla residenza locale per gli insegnanti. La residenza per insegnanti è un tipo di pensione statale presente in molte città della Turchia, sul modello delle ben più prestigiose residenze per gli ufficiali dell'esercito turco, diffuse su tutto il territorio. La pensione è un edificio grigio, circondato da qualche albero, con un grande atrio vuoto, diviso tra stanze da affittare e uffici pubblici. Nonostante le pressanti richieste di Firat all'uomo seduto dietro al bancone dell'accettazione, non troviamo una sistemazione. L'uomo ci consiglia in compenso di recarci presso una pensione più lontana dal centro, privata, ma frequentata quasi esclusivamente dagli insegnanti forestieri. I nostri bagagli sono abbastanza pesanti, in particolare quelli di Firat, quindi cerchiamo un tassì. Nella piazza centrale troviamo uno stallo e ci informiamo sul prezzo. Un tassista propone un *forfait*: cinque lire turche se stiamo in città, sette se andiamo più lontano. La corsa per la pensione vale sette lire, ma non va a buon fine, quindi il tassista ci riporta sulla strada dove ci aveva lasciato l'autobus qualche ora prima.

L'aspetto esterno degli alberghi lungo la strada a quattro corsie è buono, ma la qualità e la pulizia degli interni non concordano con il prezzo. Scartati i primi due, decidiamo di far entrare Firat da solo per chiedere il prezzo ed evitare così che il mio aspetto da straniero condizioni l'offerta. Quindi Firat esce e se l'hotel non è male chiediamo assieme di vedere una stanza. Abbastanza in fretta ne troviamo uno che per pulizia e prezzo ci accontenta. L'hotel che scegliamo ha sei piani e la facciata di vetro scuro e acciaio. È uno degli edifici più alti della larga via che porta da una parte a Doğubayazıt e dall'altra a Erzurum e Kars. L'ultimo piano ha una vista a 180 gradi sulla zona, dalla cima del Monte Ararat, alle luci di Yerevan, alle colline che separano l'Altopiano dell'Arasse da quello di Kars. Originariamente questo piano era adibito a ristorante panoramico, mentre ora è in disuso, fatiscente, abitato da piccioni e pipistrelli — ci racconta il portiere che, dopo averci accompagnato in camera, ci permette di visitare l'attico.

L'ingresso dell'hotel è a trenta metri da dove siamo scesi dall'autobus, quando siamo arrivati in città. La strada a quattro corsie attraversa tutta il centro urbano da sud-est (direzione Doğubayazıt) a nord-ovest (direzione Erzurum-Kars), ma non divide la città in parti uguali. Guardando una mappa, il centro si trova ad un centinaio di metri a ovest della strada, verso il confine arme-

no. All'inizio dell'abitato un grande incrocio indica il confine con il Nakhichevan¹ — la stessa strada che conduce al ponte tra Alican e Margara, che collegherebbe Turchia e Armenia, ma che è chiuso al traffico. La grande via, in ogni caso, è significativamente intitolata al generale dell'esercito turco Kazım Karabekir, il già citato eroe turco della *Kurtuluş Savaşı*, antagonista di Mustafa Kemal, feroce nemico della Repubblica Democratica Armena e firmatario del trattato che sancì definitivamente il confine tra Armenia e Turchia lungo il corso dell'Arasse.²

Dopo aver sistemato i bagagli ed esserci lavati, attendiamo il tramonto per uscire a cercare un posto dove mangiare: il clima si è rinfrescato, la città si è animata, c'è molta gente in *Karabekir caddesi* (letteralmente *Via Karabekir*, o meglio ancora *Corso Karabekir*, dato che riveste una specifica importanza urbanistica) così come nelle strade verso il centro. Di fronte ad una delle mo-

¹ La Repubblica Autonoma del Nakhichevan è un'exclave della Repubblica dell'Azerbaigian. Benché il confine con la Turchia sia ridotto a quindici chilometri circa, meno di un decimo rispetto a quello (chiuso) con l'Armenia e quello con l'Iran, è la provincia di İğdır uno degli sbocchi più importanti per il Nakhichevan, in particolare per l'alleanza politica regionale turco-azerbaigiana, antagonista delle rivendicazioni armene. La frontiera è costituita da un ponte sul fiume Arasse, in una località 40 chilometri a sud-est del centro di İğdır. L'intera provincia turca è di fatto abitata da molti azeri e mantiene forti legami familiari e commerciali con il Nakhichevan; gli alti tassi di emigrazione dal Nakhichevan verso İğdır sono invece catalizzati principalmente nelle grandi città industriali.

² Proprio in relazione alla tracciatura del confine dell'Arasse la figura di Kazım Karabekir (1882-1948) è già stata citata nel primo capitolo. Come si è già accennato, Karabekir era figlio di un generale ottomano ed era stato un comandante ottomano della IX armata nell'Anatolia orientale prima di divenire insieme alle sue truppe la principale forza militare turca durante la *Kurtuluş Savaşı*, la Guerra di Liberazione turca (Zürcher, 2007: 442). Durante i primi anni della repubblica Karabekir si oppose alle scelte politiche di Mustafa Kemal sui territori sud-orientali, formando un partito di opposizione che fu rapidamente messo al bando e i cui membri, Karabekir compreso, furono arrestati (*idem*: 212-3). L'*İstiklal Harbimiz*, il memoriale di Karabekir in cui ha descritto la storia della Turchia e che ha tra i propri scopi riposizionare l'importanza e il ruolo di Mustafa Kemal, fondatore della patria, si può dire sia l'anti-*Notuk*, la celebre narrazione epica della *Kurtuluş Savaşı* di Mustafa Kemal (Zürcher, 1986). Tuttavia, come anticipato, il nome di Karabekir è legato a İğdır in particolare per la sua conquista e invasione nel 1920 dei territori della neonata Repubblica Democratica Armena e per l'imposizione agli armeni del duro trattato di Aleksandropol', l'odierna Gyumri armena, che fu firmato prima della fine dello stesso anno da Karabekir in persona (Zürcher, 2007: 187). Sempre Karabekir fu il delegato nominato dal nuovo parlamento turco per firmare il trattato di Kars, con il quale İğdır e tutta l'area a ovest del corso dell'Arasse sarebbero divenute in modo definitivo parte integrante dei territori turchi orientali (Shaw, Shaw, 1977: 357).

schee più grandi, situata vicino al centro città, c'è un banchetto per l'*İftar*, a cui però non ci fermiamo.

Il mattino seguente Firat deve andare per la prima volta a Ortaköy, il piccolo paese dove si trova la scuola in cui lavorerà. Firat fa colazione con me quando il sole è già alto — nonostante siamo ancora nel mese di *Ramazân*. Quindi chiediamo al portiere dell'hotel dove possiamo trovare un barbiere e dove si prendano i *dolmuş* che conducono ai paesi a nord. La prima richiesta non è velleitaria, ma risponde ad una specifica imposizione ministeriale: Firat, in quanto insegnante, è costretto a rispettare una lunga serie di regole sul suo aspetto. Innanzitutto deve avere un taglio di capelli corto, ma più importante è che sia ben raso in viso, anche se i baffi sono concessi; quindi deve essere vestito in completo scuro, giacca e pantalone, con camicia bianca e cravatta a sua scelta. Sono vietati simboli politici e religiosi. Le donne hanno meno restrizioni degli uomini sull'abbigliamento, ma non possono portare il velo. Le norme sono stabilite da un regolamento ministeriale e fatte rispettare dal reciproco controllo degli insegnanti o dal preside, dove presente, e, in ogni caso, dagli ispettori statali che visitano con una certa regolarità e senza preavviso le scuole di tutto il paese.

Il negozio del barbiere che ci viene consigliato si trova su *Karabekir cadesi* ed è piuttosto affollato, benché Firat sia l'unico cliente al momento. Gli altri avventori sembrano lì da molto tempo e sembrano doverci restare ancora: nel frattempo si interessano con insistenza al nostro arrivo in città. Sapere che Firat è un insegnante depone a nostro favore: l'arrivo dei nuovi docenti è un evento regolare a Iğdır, a cadenza annuale, e rende l'interrogatorio meno aggressivo di quanto fosse inizialmente. Il mio ruolo, che Firat mi impone sulla base delle sue aspettative di ostilità della gente del luogo, è quello di un insegnante straniero, suo amico, in visita in Turchia. Mi adeguo alla sua proposta per non interferire nella sua situazione di nuovo arrivato, di forestiero, senza contare che il ruolo che mi ha attribuito, inserendosi all'incrocio di due categorie ben note in Turchia — quella lavorativa dell'insegnante e quella culturale dell'italiano — mi permette di fare molte domande senza risultare eccessivamente indiscreto. Credendo di essere rimasto in disparte, appunto sul mio quaderno una conversazione con il barbiere, le parole che aveva usato per chiederci da dove venissimo. Tuttavia l'azione focalizza l'attenzione su di me: un uomo mi chiede cosa stia facendo, vuole sapere per chi scrivo e se scrivo bene o male di loro. C'è un attimo di imbarazzo da parte mia, soprattutto per aver co-

involto Firat in questa situazione di diffidenza. Rispondo alle domande cercando di stemperare i toni, ma la conversazione si arena e perde di naturalezza. Comprendo che forse non è ancora tempo di prendere appunti apertamente e che registrare le loro parole nel mio quaderno, scritto per metà in una lingua che da loro non può essere compresa, crea fastidio e genera diffidenza.

Usciti dal barbiere, con l'aiuto di qualche passante raggiungiamo il capolinea dei *dolmuş*. Il capolinea si trova in centro città, vicino ad un mercato coperto dove vendono frutta e verdura. Ci sono quattro linee che servono itinerari diversi e tutte partono da quel piazzale. Ci accomodiamo sul *dolmuş* diretto nella zona di Ortaköy e attendiamo che sia al completo. In questi giorni è facile distinguere gli insegnanti che iniziano o tornano al lavoro, grazie alle norme sull'abbigliamento, in particolare quelli che viaggiano sui *dolmuş* diretti in campagna. Durante l'attesa che il nostro *dolmuş* si riempia salgono altri due maestri, oltre a Firat. Quando il *dolmuş* si avvia si contano, oltre a me e agli insegnanti, altri tre uomini, di cui uno molto anziano, due donne con il velo, una borsa della spesa e due ragazzini.

Poco dopo esser partito, il *dolmuş* si immette su *Karabekir caddesi* in direzione opposta a quella da cui eravamo arrivati. Un centinaio di metri e la strada cambia nome, ma non genere di personaggio: il corso è intitolato a Enver Paşa, eroe della liberazione, generale e ministro della guerra ottomano che partecipò alla *Kurtuluş Savaşı* e, muovendosi a partire dalle province orientali e nel Caucaso meridionale, durante le ultime fasi del conflitto provò a realizzare – fino alla morte sul campo di battaglia – il suo sogno di un nuovo impero turco-islamico.³ Circa cinque chilometri più a nord, dopo aver superato una rotonda sulla quale campeggiava una gigantesca statua di una cicogna, simbolo della città, il *dolmuş* svolta a destra in una strada secondaria. Attraversiamo una campagna coltivata con cereali, verdure e soprattutto alberi da frutto, lungo una

³ Enver Paşa fu un maggiore ottomano nella guerra dei Balcani, quindi generale e Ministro della Guerra, oltre che antagonista di Mustafa Kemal. Personaggio di rilievo del Comitato dell'Unione e del Progresso, militarista, divenne uno degli "eroi della libertà" del 1908. Fondò una forza speciale dell'esercito ottomano, la *Teşkilât-ı Mahsusa* (Organizzazione Speciale), (Dumont, Gorgeon, 1989: 667) che divenne celebre per il suo coinvolgimento nello sterminio degli armeni ottomani (Zürcher, 2007: 143). Panturchista, panislamista, nelle ultime fasi della Seconda Guerra mondiale strinse alleanze con i tedeschi e con i russi, per poi combattere questi ultimi proprio sul fronte orientale, a favore della fazione dei nazionalisti di Mustafa Kemal che stava per salire al potere. Le sue truppe occuparono anche l'Azerbaigian, essendo Enver Paşa convinto della possibilità di creare un nuovo impero turco-islamico, idea per il quale combatté fino alla morte (*idem*: 166; 192-4).

strada asfaltata piuttosto stretta. L'intera zona è costellata di piccoli paesi, la strada che percorriamo ne collega sette in meno di venti minuti. Di questi paesi, provenendo da Iğdır, Ortaköy è il quarto.

Ortaköy, il paese

A Ortaköy siamo scesi solo io e Firat. Gli altri due insegnanti sono scesi prima di noi, in due paesi attraversati in precedenza, mentre i passeggeri ancora sul *dolmuş* hanno proseguito la corsa. La strada che collega i sette paesi attraversa Ortaköy in maniera solo periferica, in modo simile a quanto fatto da *Karabekir caddesi* a Iğdır. Trenta metri prima che la strada arrivi in paese, in un prato sulla sinistra, si trova una discarica a cielo aperto. La discarica è una grande fossa in cui sono accumulati centinaia di sacchi di spazzatura, in parte ricoperti con del terriccio. La fossa è circondata a breve distanza da alcuni campi coltivati, un allevamento di api e un bosco di alti pioppi. Appena oltre, prima che una scritta sulla parete di una casa indichi l'ingresso in paese, sulla destra della strada, dietro un alto muro di cemento, sono stati costruiti due edifici: un'insegna all'ingresso del primo indica che è la scuola elementare, mentre l'altro, più vecchio, non ha indicazioni e sembra caduto in disuso da molto tempo. Poco oltre la strada curva verso destra alle spalle del vecchio edificio. Lungo la stessa carreggiata ma dal lato opposto c'è un muro che nasconde un cortile e una casa, di cui si intravede il tetto. Alle spalle del tetto spunta un minareto, ma non la moschea. Quindi la strada si allarga fino a diventare uno slargo dalla forma allungata, circondato da alberi. Il cancello dell'ingresso al cortile della moschea si trova pochi metri oltre, sulla sinistra, mentre in diversi punti dello slargo si affacciano quattro verande tipiche dei caffè di paese in Turchia. Tra le verande dei primi due caffè l'autista del *dolmuş* ci invita a scendere, per proseguire verso il paese successivo.

Visto da vicino, ogni caffè ha una grande veranda di legno in parte nascosta dalle fronde degli alberi che cingono lo slargo. Nelle verande campeggiano senza ordine delle vecchie sedie di vari materiali e forma, insieme a qualche tavolo in cattivo stato e, dove presente, un televisore appeso ad una mensola in alto. Nessuno dei caffè ha i classici sgabelli turchi, quelli alti una trentina di centimetri da terra, comuni nei locali della periferia di Iğdır, come in quelli tipici di ogni località turistica. Tutti hanno tavoli alti e sedie comuni, benché spaiate. In una di queste verande, su ogni tavolo si trova un contenitore di vetro per le zollette di zucchero. Non ci sono molti clienti e quelli che sono seduti

non stanno consumando niente, probabilmente a causa del *Ramazan*. Un cavallo legato ad un carro e una motocicletta sono parcheggiati all'ombra degli alberi dall'altro lato della strada, lungo le mura che nascondono la moschea. All'angolo opposto si trova un alto palo di cemento, per l'elettricità, e una bacheca per gli avvisi e le comunicazioni provenienti dagli uffici comunali e provinciali.

Prima di raggiungere Firat a scuola, faccio un giro in paese. Le strade sono sterrate, le mura che le fiancheggiano nascondono ampi cortili privati. Esclusa la scuola, non ci sono edifici statali a Ortaköy. Oltre i caffè e la moschea, gli altri esercizi pubblici si riducono ad uno spaccio, annesso ad una casa privata e privo di insegna, e quello che sembra un meccanico nel cortile di un'altra abitazione. L'unico luogo pubblico nel quale l'accesso è aperto a chiunque è quello slargo di asfalto e pavimentazione di cemento su cui affacciano i quattro caffè, l'ingresso della moschea, la bacheca degli avvisi — oltre a due edifici della seconda metà del Novecento, disabitati e fatiscenti.

Lo slargo creato dalla strada che collega Iğdır e gli altri paesi, sembra il luogo che più assomiglia ad una piazza, una *meydan*, ovvero “bir karşılaşma yeri”, un luogo di incontro, secondo la prima definizione del celebre dizionario del *Türk Dil Kurumu*.⁴ Benché lo slargo con i suoi caffè e l'ingresso della moschea sembri da subito il luogo di incontro per eccellenza, la presenza di quattro caffè uno vicino all'altro richiama l'esistenza di diversi gruppi — appartenenze che possono essere familiari, politiche, o generazionali. Tuttavia, i caffè non hanno insegna e apparentemente non hanno un nome. In paese, per ora, sento dire solo: “ben kahvedeyim”, sono al caffè. Così, per distinguere i quattro locali, in modo che una persona o una situazione possa essere associata in maniera chiara ad un determinato caffè, decido fin da subito di attribuire una specifica ad ognuno di essi.

Arrivando a Ortaköy da Iğdır, il primo caffè si trova sulla destra, all'angolo tra lo slargo e la via sterrata: chiamerò questo caffè, il caffè giallo. Tra i quattro locali è il più piccolo sia all'interno che all'esterno e durante il primo periodo in cui frequento il paese è chiuso di giorno.

Procedendo lungo *meydan*, appena lo slargo diventa più ampio, sempre sulla destra, ma praticamente di fronte al caffè giallo, si trova il locale a cui mi riferirò come il caffè verde. Il caffè verde ha la televisione sempre accesa, è il

⁴ L'Istituto Linguistico Turco: società statale che si occupa ufficialmente della lingua turca, fondata nel 1932 da Atatürk.

più ampio e l'unico aperto ogni giorno durante la mia visita. È gestito da una persona sola, che se ne occupa a tempo pieno, e si chiama *Enver*. Alcuni si riferiscono al caffè come "Enver'nin kahvesi", il caffè di Enver, ma questo è un modo di indicarlo che ho sentito usare in poche occasioni. Nel resto dei casi si dice semplicemente andiamo, o ci vediamo, o ti aspetto al caffè, senza specificare quale. In ogni caso Enver ha 45 anni e vive con la sua famiglia in una casa sul retro del caffè. La sua abitazione e il locale sono parte dello stesso edificio. Al caffè verde si possono consumare il tè e la Coca-Cola oltre ad alcuni dolci e altri pasticcini industriali confezionati singolarmente, comuni soprattutto nei piccoli spacci turchi di paese (i *bakkal*) ma anche negli spacci di alimentari e tabacchi in città.

Proseguendo oltre, dopo il caffè verde c'è uno degli edifici abbandonati citati in precedenza e di fronte a questo si trova l'ingresso al cortile della moschea, nascosta da un alto muro di cemento. Al di là dell'edificio abbandonato si trova la veranda del terzo caffè, la più nascosta dalle chiome degli alberi da frutto. Questo terzo caffè, il caffè grigio, è il caffè che già dai primi giorni noto essere frequentato quasi esclusivamente dagli anziani del paese. Viene servito solo del tè, non si consuma altro. È quasi sempre aperto e sono almeno due le persone che lo tengono in attività, entrambe più vecchie di Enver.

Alla fine di *meydan*, dalla parte opposta rispetto al caffè grigio, nel punto esatto in cui lo slargo torna ad essere una strada stretta e curva, ancora una volta nascosto tra gli alberi si trova l'ultimo dei quattro caffè. Il quarto caffè, il caffè rosso, è di dimensione media, circa la metà del verde, ma più grande del giallo e del grigio. La veranda è di legno e ha una struttura più complessa: per metà è sospesa sopra un piccolo canale di irrigazione. È l'unico caffè che oltre alle sedie ha anche uno spazio con i classici divani (e i cuscini) turchi. Ha una televisione e appese alle pareti esterne ed interne tre bandiere del partito della destra nazionalista turca, l'MHP, il *Milliyetçi Hareket Partisi*, il Partito del Movimento Nazionalista. Questo caffè è frequentato principalmente da ragazzi giovani, in età da scuola media o superiore, e durante la maggior parte del giorno le sue sedie sono deserte e il locale è chiuso. La sera, o nei periodi in cui ci sono le vacanze scolastiche, è più frequentato e resta aperto a lungo. Si può bere tè caldo, *Cola-Turka* e qualche altra bibita gasata. Non c'è mai nulla da mangiare. L'intera *meydan*, dal caffè giallo a quello rosso, non è più lunga di 150 metri.

Lasciati dal *dolmuş* al centro di *meydan*, nei pressi dell'ingresso della moschea, è lì che io e Firat ci incontriamo dopo la sua visita a scuola e la mia rapida passeggiata in paese. Firat aveva trovato la scuola chiusa e ai numeri di telefono forniti dal provveditorato non aveva risposto nessuno. Insieme decidiamo di rivolgerci ai clienti del caffè verde, dove sono seduti quattro ragazzi e due anziani, disturbati da tre bambini che si rincorrono vicino alla veranda. Sono tutti maschi, anche i bambini. Firat si qualifica come insegnante e chiede qual è la casa del *muhtar*,⁵ una sorta di capo della comunità, che secondo quanto detto dagli impiegati del provveditorato avrebbe dovuto avere le chiavi dell'edificio scolastico. Diversi avventori del caffè ci confermano che il *muhtar* in carica non è in paese, quindi un giovane ci accompagna a casa dell'*eski muhtar* – il vecchio *muhtar*, in questo caso il precedente – mentre ci domanda da dove veniamo e quando siamo arrivati a Iğdır.

Seguendo il giovane abbandoniamo *meydan* e ci addentriamo nel paese. La pavimentazione termina subito oltre lo slargo e lascia il posto alle strade di terra battuta. Ai lati della strada, come in un labirinto, si alzano le mura dei cortili, costruite con mattoni di cemento, pietre o argilla, e interrotte solo dai cancelli, chiusi. Le mura impediscono di vedere dalla strada sia i cortili che le case. Quando il ragazzo che ci sta accompagnando bussa ad un cancello ed entra, chiamando ad alta voce il padre, noi siamo invitati ad aspettare fuori. Intravedo due ragazzine giocare nel cortile e, alle loro spalle, la veranda di una casa. Aspettiamo fuori dal cortile piuttosto a lungo e forse la mia espressione è un po' stupita, di fatto sembra indurre Firat a giustificare la nostra attesa di fronte al cancello che il ragazzo ha chiuso subito dopo il suo passaggio. Firat sostiene che per lui è normale che il ragazzo non ci abbia fatto entrare, non è un'offesa

⁵ Il *muhtar* in Turchia è un referente riconosciuto istituzionalmente, presente in ogni comunità più piccola di un municipio. Si trova nei quartieri in città così come nei paesi di campagna. È in carica per cinque anni e viene scelto durante le elezioni amministrative. Benché i partiti non possano (ufficialmente) indicare propri candidati per questa carica, o interferire nella campagna elettorale, sulla base della mia esperienza difficilmente il candidato *muhtar* non è una persona di cui si conosca lo schieramento politico e in molti casi è una persona che già in precedenza era attiva all'interno di un partito. Mentre in città i compiti di un *muhtar* sono limitati soprattutto dalla diffusione degli uffici pubblici, in campagna il *muhtar* è la persona che discute con le autorità locali tutte le situazioni che interessano il paese, compresi i servizi per la scuola, per la sicurezza e per la salute pubblica. La figura del *muhtar* come capo di una comunità stanziata è comune a diverse aree e diversi paesi. Il *muhtar* turco è una figura che era diffusa anche nell'Impero ottomano, benché solo durante la Repubblica il ruolo del *muhtar* sia stato regolamentato e riconosciuto istituzionalmente.

o diffidenza nei nostri confronti: siamo in un piccolo paese, in campagna. Anche i suoi nonni avrebbero fatto così. In alcune vecchie case in Turchia, continua Firat, come quella dei suoi zii quando si trasferirono in città, c'erano addirittura due diverse stanze che facevano da salotto, perché una era la stanza dedicata agli ospiti, l'altro era il salotto di famiglia.

L'*eski muhtar* esce dalla veranda, ci saluta e ci chiede cosa ci serva, quindi manda il ragazzo che ci aveva accompagnato, evidentemente suo figlio, a prendere le chiavi a casa del nuovo *muhtar*. Il ragazzo sale su una motocicletta di piccola cilindrata e va via, senza casco. Nell'attesa l'*eski muhtar* ci invita a incamminarci verso la scuola, dunque di nuovo verso *meydan*. Nel tragitto ci spiega che il suo successore è attualmente in prigione, è stato arrestato qualche mese prima del nostro arrivo per aver ferito con un colpo d'arma da fuoco un altro abitante del paese. L'*eski muhtar* si zittisce senza aggiungere altro e Firat ne approfitta per chiedergli se in paese è possibile trovare una sistemazione per lui, affittare una casa o un appartamento, sostenendo che preferirebbe vivere qui che a Iğdır. L'*eski muhtar*, senza esitare, gli risponde che è impossibile trovare casa per lui, di non provarci neanche, nessun insegnante ha mai abitato in paese — e Ortaköy è piccola e tutte le case sono abitate, in ogni caso nessuno affitta. La risposta non lascia modo a Firat di ribattere. Tuttavia, prima ancora che Firat possa provare a insistere, il figlio dell'*eski muhtar* torna con le chiavi della scuola e le consegna al padre. Questi consegna le chiavi a Firat, ci indica un modo per raggiungere la scuola senza dover tornare sulla strada verso Iğdır e ci saluta, ripercorrendo a ritroso il percorso verso casa sua, mentre il figlio torna verso il caffè verde. Prima che l'*eski muhtar* entri nel cancello, Firat lo raggiunge di corsa per chiedergli se vuole che le chiavi della scuola, per ora, restino in paese: ma il *muhtar* dice che non è affar suo, di fare come gli pare.

Prima di recarci a scuola torniamo al caffè verde, in *meydan*, dove Firat parla con il gestore, Enver, a cui ci presentiamo. Quando entriamo nel cortile della scuola, Firat ha l'aria turbata. Il primo dei suoi progetti, trovare una piccola abitazione in paese, quindi limitare i costi e vivere da solo, in maniera semplice, è naufragato. Più tardi, quando torniamo sull'argomento, mi dice che trovare casa a Iğdır potrà rendere il tempo libero più piacevole.

La scuola e la ricerca della casa in paese

L'edificio scolastico, come anticipato, si trova all'ingresso del paese, sulla destra provenendo da Iğdır. Un muro di cemento prefabbricato separa il cortile

dalla strada, fino a confluire nelle mura esterne del secondo edificio, più vecchio. Sul muro perpendicolare alla strada, dove la recinzione del cortile incontra le pareti dell'immobile più vecchio, campeggia il nome del paese. Le lettere sono capitali, alte almeno venti centimetri, fatte con un pennello e della vernice bianca — ma la realizzazione è poco accurata, la scritta è storta e i caratteri non hanno una dimensione regolare.

Oltre la recinzione di cemento, il cortile è limitato da un prato con alcuni alberi da frutto e da un basso muretto di pietra che segue il corso di un piccolo canale di irrigazione. All'interno del cortile di terra e ghiaia, oltre gli edifici scolastici, c'è spazio a sufficienza per far giocare i ragazzi. Il cortile ha la forma di un triangolo dai lati tondeggianti. Di questi lati è il muretto, alto non più di 70 centimetri, a separare lo spazio adibito alla scuola da *meydan* e dalla via sterrata, in pratica da Ortaköy. Gli edifici nel cortile sono in realtà tre, ma uno non è visibile se non dall'interno. Il primo, centrale, è la scuola vera e propria, con la tipica insegna blu sopra l'ingresso. Il secondo, il vecchio edificio su cui campeggia il nome del paese è la vecchia scuola, oggi in disuso, la cui porta e le cui finestre sono chiuse e sprangate. Questo edificio è composto in realtà di due parti distinte: sulla sinistra un immobile di mattoni e legno, con l'esterno intonacato; sulla destra un fabbricato ancora più vecchio e pericolante, costruito con pietre e cemento, con il tipico tetto di legno e terra, su cui è infine cresciuta dell'erba. Il terzo edificio invece non è visibile né dalla strada principale né da Ortaköy. Si trova sul retro del nuovo edificio scolastico, prima del prato con gli alberi da frutto, ma è ben nascosto da alcune vecchie piante: Firat mi spiega che è il locale della caldaia a legna, ricavato dall'abitazione che al tempo della vecchia scuola veniva assegnata all'insegnante del paese, secondo quanto aveva accennato da Enver, l'uomo del caffè verde — lo stesso che, poco prima, con fare gentile, ma in tono assertivo, aveva confermato a Firat che per lui sarebbe stato impossibile trovare casa in paese, soprattutto adesso che era appena arrivato e non era conosciuto da nessuno.

Il cortile della scuola non è curato, non ci sono giochi per i bambini e neanche una panchina per sedersi, poca ghiaia e molta terra. L'accesso al cortile della scuola per chi arriva da Iğdır avviene ben prima di entrare in paese attraverso una interruzione della recinzione di cemento, che avrebbe probabilmente dovuto ospitare un cancello. I ragazzi invece, così come io e Firat seguendo le indicazioni dell'*eski muhtar*, attraversano un precario ponticello di assi costruito sul canale di irrigazione che, assieme al muretto di pietre e agli

alberi piantati lungo quel confine, separa il cortile dalla via interna, quella di terra battuta. A causa della presenza del vecchio edificio scolastico, dal cortile della scuola sono praticamente invisibili *meydan* e le altre zone di Ortaköy, e viceversa.

L'edificio scolastico è una costruzione ad un piano, piuttosto recente benché mal conservata all'esterno così come all'interno. Ci sono tre grandi classi fornite di banchi, lavagne, librerie, cattedre e alcuni computer; un ufficio con due scrivanie, un computer da tavolo, un modem per internet, una stampante e il classico armadio grigio di metallo per i documenti burocratici; i bagni per gli studenti, divisi tra ragazzi e ragazze, e quelli degli insegnanti, unici per uomini e donne. Al momento del nostro ingresso l'intero edificio è sudicio, i pavimenti così come le pareti, qui e là ci sono escrementi di topo; almeno quattro vetri sono rotti, altri due mancano. L'unico tocco di colore sono i quadri appesi alle pareti: Mustafa Kemal Atatürk, la bandiera turca e l'*Andımız*. In una classe una mappa geografica in rilievo della Turchia.

Poco dopo il nostro ingresso si presentano nel cortile alcuni ragazzi. Entrano nella scuola facendo attenzione a chi incontrano e quando, da lontano, vedono Firat in giacca e cravatta, lo salutano con cortesia e poi scappano di corsa. Dal cortile, chi su una bicicletta, chi a piedi, fuggono verso il paese. Firat ed io continuiamo il giro dell'edificio, cercando la chiave giusta per ogni porta.

All'interno di una classe alcuni banchi, di quelli con il piano di legno e le gambe curve di metallo, sono rotti. Il materiale didattico è stato lasciato in disordine e molti libri sono in cattivo stato, buttati a terra e spiegazzati. Sulle pareti ci sono dei fogli con le lettere dell'alfabeto, altri con i numeri da zero a dieci, un collage che rappresenta la vita di Atatürk. La situazione si ripete pressoché identica in un'altra classe. Nell'aula verso i bagni dei ragazzi alcuni rotoli di moquette blu sono stati stesi per terra, non ci sono banchi, ma giochi per bambini, un registratore e un telo bianco per un proiettore: il tutto tra la sporcizia e il disordine. I bagni che danno sul corridoio completano il quadro, che Firat definisce disastroso: quelli degli studenti sono fetidi e pieni di escrementi di animali, mentre lo scarico della toilette degli insegnanti non funziona. La scuola è stata chiusa solo due mesi e il suo stato preoccupa Firat, che mi interroga curioso di capire se, secondo me, si tratta di prolungata incuria o di veri e propri atti di vandalismo. Qualche pietra sul pavimento in corrispondenza dei vetri rotti del corridoio ci fanno propendere per la seconda ipotesi, ma lo stato generale non può far escludere la prima. Certo un edificio chiuso non si riduce

così in soli due mesi. In ogni caso, la fredda accoglienza del *muhtar*, il problema della casa e lo stato della scuola fanno scivolare Firat in un profondo sconcerto.

Ancora intento a guardarsi attorno, Firat decide di chiudere la scuola, rientrare a Iğdır e tornare a Ortaköy solo il mattino seguente. Dice che il *muhtar* ha ragione, non troverà alloggio in paese, cosa su cui faceva grossomodo affidamento prima di arrivare a Iğdır — quindi vuole iniziare subito a cercare casa in città, per evitare di pagare l'hotel troppo a lungo. Mentre Firat cerca le chiavi giuste per chiudere la scuola e io controllo che nessuno dei ragazzini che erano venuti a curiosare rimanga bloccato all'interno, si presenta sulla porta principale una signora di mezza età che, con tono alto e convinto, saluta il maestro: "*Selam hocam!*". Usa il termine *hocam*, letteralmente *il mio maestro*, come già prima avevano fatto i ragazzi venuti a curiosare e come si scoprirà essere abitudine da queste parti — un termine desueto e un'abitudine inattesa per Firat, ma il cui uso gli piace. La donna è vestita con una lunga gonna e un cardigan informe e scuro; sul capo porta un velo colorato che le copre i capelli e la nuca, ma non è un *türban*, non nasconde neanche il mento. Quando Firat arriva alla porta la donna lo saluta di nuovo con molta cortesia e dopo che li raggiungo e Firat mi presenta, di sua spontanea volontà ci ragguaglia gentilmente su qualche avvenimento degli anni precedenti.

Lo scorso anno l'insegnante era stato uno solo, quindi la classe unica, dalla prima alla quinta; un secondo insegnante, una ragazza, teneva aperto un asilo in una delle classi della scuola; i ragazzi erano tra i quindici e i venti, o forse qualcuno di più. Approfittando di una pausa nel discorso della donna, Firat si lamenta dello stato in cui ha trovato la scuola. La donna gli dice che la scuola era già tenuta male dall'insegnante dell'anno prima, a cui non interessava nulla del paese o dei ragazzi. Durante il resto della conversazione la donna ci svela che, almeno da quando è stato costruito il nuovo edificio, praticamente ogni anno si sono avvicendati nuovi insegnanti, alcuni dei quali sono rimasti a Ortaköy solo qualche mese. Dopo aver ricevuto alcune informazioni su di noi, la donna si congeda in tutta fretta e si allontana verso il paese insieme a due bambine che erano arrivate con lei, ma che erano rimaste sempre dietro la sua gonna.

Chiusa la scuola io e Firat torniamo in *meydan*, lì dove ci aveva lasciato il *dolmuş* poche ore prima, per aspettare una corsa di ritorno verso Iğdır. Appena ci fermiamo e iniziamo a parlare tra di noi, un uomo seduto al caffè giallo ci chiama e ci fa cenno di aspettare seduti assieme a lui. L'invito ha il carattere scortese di un ordine, ma noi accettiamo facendo finta di niente e ci accomodiamo al suo tavolo. Ci sono due giovani seduti allo stesso tavolo e un anziano al tavolo a fianco. Nessuno è presente all'interno del caffè, nessuno all'esterno sta consumando un tè o qualsiasi altra cosa, quasi tutti fumano. Arrivano subito i ragazzini che erano con noi a scuola, ma l'uomo li manda via in maniera brusca. Quindi si presenta: si chiama Faruk e vive a Ortaköy con la sua famiglia, ma un po' lontano da *meydan*, dice, facendo gesti con un braccio.

Faruk ha tre figlie, di cui due gemelle, e tutte quante quest'anno saranno iscritte alla scuola del paese; è un uomo alto, imponente e muscoloso, di carnagione scura, ha i capelli neri e molto corti e la barba non molto lunga, ma ricca e folta. Avrà all'incirca quarant'anni. Siede inclinato in avanti, con un gomito appoggiato al ginocchio, e ci fissa a turno: sull'avambraccio piegato mette in mostra una lunga e profonda ferita, non ancora cicatrizzata, e nella mano tiene un *tespih* nero da 34 grani. Il *tespih* è un oggetto, simile al rosario cristiano, molto comune nell'islam, in particolare nell'islam che ha subito influenze sufi. Il *tespih* si vede per le strade, nelle mani di quasi tutti gli uomini anziani in Turchia e di molti adulti: è alla base della *zikir*, una forma di preghiera per l'incessante ricordo di Allah. Tuttavia Faruk non sta contando i grani del suo *tespih*, ci gioca facendolo roteare intorno al suo palmo, provocando una gestualità ripetitiva, probabilmente inconsapevole, ma che è priva di ogni significato religioso noto.

I giovani seduti con lui sono in silenzio e hanno spostato le sedie più distanti dal tavolo per permetterci di unirci a loro. Mentre Faruk si presenta, ci chiede se vogliamo qualcosa da bere, un tè o una *Coca-Cola*, offerta che, dato il *Ramazan*, decliniamo. Quindi, senza lasciare spazio ad altri convenevoli – senza mai averci incontrato in precedenza e senza mai aver chiesto il nostro nome, o chi eravamo, o perché eravamo lì – suggerisce a Firat di prendere come aiutante per l'asilo una ragazza che lui conosce, che lo faceva già in passato. Il suggerimento ha lo stesso tono scortese e autoritario dell'invito precedente. Firat è spiazzato e Faruk insiste: la ragazza non ha lavoro e ne ha bisogno, sarebbe davvero d'aiuto se Firat la assumesse. Firat dice che nessuno al prov-

veditorato gli ha parlato dell'esistenza di un asilo a Ortaköy, che le scelte dipendono dagli uffici centrali e dalle richieste del loro *muhtar*. Ma Faruk gli risponde che il *muhtar* è in prigione, che ancora sta aspettando il processo, e la scuola inizia tra poco. Faruk non si scompone, ma sembra molto innervosito. Firat promette che, anche se non gli compete, si interesserà alla questione. Tuttavia Faruk appare insoddisfatto dalla conversazione e Firat ancora meno, ma entrambi sembrano fare buon viso a cattivo gioco.

Mentre Firat e Faruk si scambiano le ultime battute, un uomo anziano, seduto al tavolo dietro di noi, mi ticchetta con le dita sulla spalla destra. Nello stesso momento in cui mi volto verso quell'uomo, Firat si sta alzando dalla sedia e mi invita a incamminarci verso Iğdır. Cercando di svincolarsi tra i tavoli si trova inaspettatamente tra me e l'anziano uomo. Quindi, notando che eravamo girati uno verso l'altro, si scusa con l'uomo per l'interruzione. In risposta, l'uomo chiede a lui, e non a me, se io sia armeno. Firat scuote la testa e risponde senza cortesia che sono italiano e mi fa cenno di andare, io dico a mia volta di essere italiano, ma l'anziano uomo non sembra interessato alla nostra risposta e borbotta qualcosa di incomprensibile sia per me che per Firat. Ormai al di fuori della veranda salutiamo in modo generico le persone ai tavoli e ci incamminiamo lungo la strada asfaltata, in direzione di Iğdır.

Qualche minuto dopo una piccola berlina bianca, ancora intenta a sorpassarci, rallenta fino a fermarsi in mezzo alla strada, poco più avanti. Quindi inserisce la retromarcia e indietreggia qualche metro finché non arriva alla nostra altezza. Dall'abitacolo due uomini sui trent'anni ci chiedono se abbiamo bisogno di un passaggio per Iğdır. Accettiamo e saliamo.

Uno dei ragazzi, quello che non guida, si chiama Savaş e dopo averci rivolto una o due domande generiche, domanda a Firat se sia curdo. La domanda è formulata in curdo, Firat la comprende ma risponde in turco. Dice che sua madre è curda, ma che la sua famiglia ha viaggiato molto e che lui non ha mai imparato a parlare curdo. Solo io, che conosco bene Firat e ho frequentato la sua famiglia, noto la raffinatezza dell'affermazione, che suona astuta e calibrata nell'omettere che suo padre è turco, e non curdo, e per questo a casa sua non si è mai parlato curdo. Savaş è comunque soddisfatto dalla risposta, è molto gentile e si informa di quel che facciamo e di come mai siamo capitati da queste parti, mentre l'amico guida ridendo alle battute e facendo qualche segno d'accenno. Entrambi sono molto cordiali con noi. Quando finalmente accettano come vero il fatto che io venga dall'Italia, mi dicono che tempo prima avevano

incontrato un altro ragazzo italiano che viaggiava verso sud, che era molto simpatico, ma era diverso da me fisicamente. Appena imboccata *Enver Paşa caddesi*, Savaş scopre che Firat deve cercare casa e immediatamente offre il suo aiuto. Prima di scendere nei pressi del nostro hotel, gli lascia il suo numero di telefono e raccomanda di richiamarlo il giorno seguente.

La ricerca della casa in città

Infrante le speranze di trovare una sistemazione in paese, l'ossessione di Firat per la ricerca di un appartamento si manifesta fin da subito ed è legata soprattutto ad una questione economica. Nel primo pomeriggio aiuto Firat a recuperare un po' di annunci immobiliari: ne troviamo alcuni tra le pagine di un giornale locale, altri su internet ed altri ancora su una rivista gratuita dedicata all'edilizia. Dopo una rapida selezione, fondata più che tutto sul costo dell'affitto mensile, ma anche sulla carente conoscenza della città e dei suoi servizi, Firat inizia a telefonare. Durante la prima chiamata Firat cerca di sottolineare di essere un insegnante in una scuola elementare, per guadagnare la fiducia dell'interlocutore. Quando Firat sta per concordare una visita all'appartamento, l'interlocutore gli chiede la sua età. Firat risponde che ha 25 anni. L'interlocutore chiede a quel punto se intende abitare da solo. Firat risponde di sì, siccome la sua famiglia è di Malatya. L'interlocutore, in maniera cortese, gli chiede se sia sposato ("*Siz evli misiniz?*"). Firat risponde di no. È fidanzato? ("*Sizin nişanlı mısınız?*"). Neanche. A questo punto l'interlocutore si scusa, dice che l'appartamento non è in affitto agli scapoli ("*bekarlar*") e chiude repentinamente la chiamata. Firat allontana il telefono dall'orecchio e lo osserva con un'espressione teatrale di stupore mentre mi confessa di non essere così sorpreso. Sa che questo tipo di situazione può capitare in Turchia e sa anche che inizia ad avere un'età per cui non è normale essere celibe, specie qui all'est, tantomeno non essere neanche fidanzato — chiosando che questo tipo di mentalità lo innervosisce non poco, ma che è la stessa di sua madre. Scherziamo sull'accaduto e proseguiamo nella ricerca.

Le due chiamate che seguono si arenano sulla stessa questione. Durante la prima, la vita sentimentale di Firat è addirittura l'unica domanda del proprietario di casa. La seconda telefonata invece innesca, forse per il crescente nervosismo di Firat, uno scambio di battute in cui il proprietario di casa si dimostra (apparentemente) preoccupato di sapere come Firat da solo potrebbe cucinare, o lavarsi i vestiti — condurre, in fin dei conti, una vita accettabile. In ogni caso

entrambe le chiamate si concludono con un nulla di fatto e con una crescente preoccupazione da parte di Firat.

In seguito alla chiamata successiva riusciamo a incontrare un uomo che affitta un appartamento in centro. L'appuntamento è in un caffè e dopo esserci presentati e aver divagato per qualche minuto, l'uomo chiede a Firat dove insegna. Firat gli parla di Ortaköy e l'uomo si illumina: la moglie del fratello è parente di una famiglia di Ortaköy e la scoperta di avere un luogo e una rete in comune con Firat lo rallegra. Quindi, parlando di Ortaköy, chiede a Firat se conosce il *molla*.⁶ Firat risponde dicendo che non lo ha ancora incontrato, ma viene interrotto dall'uomo che gli chiede se sia musulmano (che in Turchia si chiede domandando se sia religioso “*Dindarmısın?*”), quindi se sia sciita (“*Sen Şia mısın?*”). Firat non gradisce la domanda e risponde di no, che è turco sunnita (“*Ben Türküm Sünniyim*”), ma stempera i toni dicendo che Ortaköy gli piace.

L'uomo cambia argomento e la conversazione continua ancora un quarto d'ora circa. Ad un certo punto l'uomo guarda l'orologio e ci chiede di incontrarci un'ora dopo per vedere l'appartamento, siccome si è fatto tardi e ha un impegno che non può prorogare. Tuttavia, al secondo appuntamento non si presenta e non risponde alle telefonate di Firat, che si confessa consapevole di essere stato aggressivo con quella risposta che, ammette, sembrava sottintendere che tutti i turchi, i veri turchi, fossero sunniti.

⁶ In Turchia il termine *molla* indica l'autorità religiosa di una comunità sciita, mentre il termine *imam* indica pressoché la stessa figura del mondo sunnita. Oltre la dottrina musulmana, la differenza nell'uso dei due termini in Turchia è segnata soprattutto dal percorso di formazione: i *molla* sciiti studiano nelle *medrese*, le scuole religiose musulmane, abolite in Turchia — sovente infatti i *molla* che vivono in Turchia provengono dall'Iran, altre volte invece, come in alcuni paesi della provincia di Iğdır, ma non a Ortaköy, non hanno compiuto alcuno studio religioso (Morvaridi, 1992: 580); gli imam turchi sono invece formati negli *İmam Hatip lisesi*, istituti superiori tecnici, i cui programmi scolastici sono tuttavia simili a quelli dei licei. Questi istituti furono creati in seguito alla soppressione delle *medrese* voluta da Atatürk e dal suo entourage. Da qui la differenza più importante tra una *medrese* e un *İmam Hatip lisesi*: il primo tipo di scuola è controllata esclusivamente dall'autorità religiosa, la seconda dall'autorità statale — nel caso turco dal *Diyanet İşleri Başkanlığı*, il Ministero per gli Affari Religiosi. In Turchia, tra l'altro, solo chi ha studiato negli *İmam Hatip lisesi* è autorizzato ufficialmente a fare l'*hutbe*, l'orazione del venerdì, la più importante per i musulmani — che quindi non è permessa ai *molla*. Oggi gli *İmam Hatip lisesi* consentono l'accesso alla sola *İlahiyat Fakültesi*, la facoltà di teologia. Tuttavia, questi istituti, fino al 1999 consentivano l'accesso a qualsiasi corso universitario ed erano numerosi e molto frequentati dai componenti delle famiglie conservatrici, tant'è che anche l'attuale primo ministro Recep Tayyip Erdoğan, nonostante la laurea in economia aziendale, ha studiato in un *İmam Hatip lisesi* di Istanbul.

Durante le chiamate seguenti la conversazione ritorna a occuparsi, senza eccezioni, della situazione sentimentale di Firat e i diversi interlocutori ribadiscono che non hanno intenzione, che non se la sentono, di affittare casa ad uno scapolo. Il lavoro, questione di identità personale, ma soprattutto pubblica, sociale, a Iğdır non sembra essere un elemento determinante — e Firat se ne lamenta. Sembra che il proprio impiego e la questione economica vengano surclassati da altre questioni private. Inoltre, l'insistenza di Firat nella prima parte di ogni chiamata sulla sua professione di insegnante, dato che — in quanto lavoro statale — è ritenuto (era ritenuto) economicamente un buon biglietto da visita, può aver automaticamente limitato l'influenza di quella professione sull'interlocutore e averlo reso sospettoso. In ogni caso Firat non accoglie il mio suggerimento di aggirare il problema mentendo — prima che venga scoperto potrebbe dimostrare di non essere un inquilino deplorabile — e per quanto trovi ingiusto l'atteggiamento dei padroni di casa nei suoi confronti, non ne prende le distanze criticandolo radicalmente.

Tra una chiamata e l'altra, Firat mi spiega che effettivamente molti uomini soli in Turchia hanno comportamenti sbagliati, frequentano prostitute e non sono in grado di mantenere ordinata e pulita la casa, arrivando anche a danneggiarla. In pratica Firat sostiene che la regola è qualcosa che serve per la maggioranza degli scapoli turchi, di cui non ci si può fidare, mentre lui costituisce un'eccezione che, come tale, è svantaggiata dalla regola generale. Una critica più sentita arriva invece riguardo l'obbligo sociale di sposarsi da giovane, di vivere la propria vita con una compagna scelta, secondo Firat, al di là della possibilità e del tempo di trovare la persona giusta. Tuttavia, la discussione su tale questione risente delle pressioni che la madre di Firat non rinuncia a fare ad ogni buona occasione, compresa questa.

Nel tardo pomeriggio è proprio la madre a chiamarlo. Firat si sfoga con contegno e le racconta delle difficoltà che incontra nell'ottenere un appuntamento, senza tuttavia scendere nei particolari. La madre di Firat lo rimprovera per essere ancora solo alla sua età, poi lo invita ad andare alla moschea e rivolgersi all'*imam*, per vedere se quell'uomo può aiutarlo a trovare casa o fare da garante per lui. Firat, indispettito dal rimprovero, prima tergiversa, poi dice che è da troppo poco tempo che sta cercando casa e che solo se risulterà davvero necessario si rivolgerà ad un *imam*.

La famiglia Karaşoğlu

Nei giorni seguenti, messo di fronte alle grandi difficoltà incontrate, Firat decide di contattare una ragazza, sua conoscente, studentessa del suo corso a İzmir, ma originaria di Iğdır. Aveva già chiamato la ragazza ad inizio estate, per dirle che era stato assegnato a Iğdır, e il padre, un insegnante in pensione, aveva consigliato a Firat di indicare Ortaköy tra le preferenze — tra i posti disponibili quello era, secondo lui, un paese tranquillo, di gente ben educata e di buoni principi. Ora Firat intende farsi vivo con la ragazza per chiederle qualche consiglio sulle case, ma soprattutto per chiarire se l'essere scapolo possa diventare uno scoglio insormontabile nella ricerca di un appartamento da affittare a Iğdır. La ragazza si mostra molto gentile con Firat e ci invita a raggiungerla a casa dei suoi genitori. Prima di riattaccare, aggiunge che nel frattempo cercherà di contattare suo padre, per risolvere la situazione al più presto. Arrivati nella via siamo subito riconosciuti dal padre della ragazza, che ci chiama da lontano e ci aspetta davanti al portone di casa. Ci presentiamo e prima ancora di ringraziare adeguatamente per l'aiuto offerto, siamo immediatamente invitati a salire in casa. Quindi entriamo nella casa della famiglia Karaşoğlu.

La famiglia Karaşoğlu vive in un appartamento non particolarmente grande al terzo piano di un condominio in centro. In casa, oltre ai genitori, vivono l'amica di Firat, una sorella più o meno coetanea e un fratello più giovane, sui vent'anni. Nell'occasione la famiglia Karaşoğlu è presente al completo. Sul pianerottolo ci sfiliamo le scarpe e mentre ci presentiamo e salutiamo, entrati in un piccolo disimpegno, indossiamo un paio di ciabatte a testa che ci ha gentilmente portato il figlio del signor Karaşoğlu. Quindi la madre ci fa accomodare in soggiorno e ci propone subito qualcosa da mangiare — nonostante il sole non sia ancora tramontato, quindi prima che, teoricamente, si possa interrompere il digiuno del *Ramazan*. Il padre, che era salito con noi, si muove da una stanza all'altra, con il telefono e alcuni fogli di carta in mano. Io e Firat siamo fatti accomodare sul divano, dove assaggiamo il cibo preparato dalla madre, mentre la conversazione sulla ricerca di una casa intrapresa da Firat riprende subito il tono con cui lui stesso, in precedenza, mi aveva giustificato il divieto di affitto agli scapoli. Tutti parlano della regola come di un male minore e necessario, mentre si raccontano casi di uomini disastrosi e incontrollabili. Ma allo stesso tempo tutta la famiglia Karaşoğlu è sicura che, grazie alle loro conoscenze, potranno aggirare la situazione di Firat e risolvere il suo problema.

Quando il padre ci raggiunge in soggiorno ha già procurato a Firat un appuntamento per vedere un appartamento in centro.

Salutata la famiglia Karaşoğlu, io e Firat ci rechiamo all'appuntamento. Il sole è ormai tramontato, ma troviamo facilmente la via e il numero civico esatti. Senza indugiare rintracciamo in un piccolo tabacchi e alimentari al piano terra del palazzo che ci è stato indicato la persona incaricata di farci vedere l'appartamento. La visita ha luogo immediatamente. L'appartamento è al terzo piano di una palazzina vicina al centro città. Ci sono due stanze, una cucina e il bagno. La stanza più grande e la cucina hanno ognuna una grande finestra; il bagno e l'altra stanza hanno invece solo una piccola finestra, vicina al soffitto, che affaccia sul vano scale. Le pareti sono dipinte di fresco, di verde acido (un colore molto utilizzato negli interni in Turchia) e i pavimenti sono di linoleum marrone chiaro, disegnato come fosse un parquet. Il riscaldamento è presente, l'arredo del bagno è tutt'altro che nuovo, ma in buono stato. Nel complesso l'appartamento è decente, la posizione buona, Firat sembra essere interessato. L'uomo che ci ha accompagnato a vedere l'appartamento comunica a Firat le regole che il proprietario di casa impone agli inquilini: la caparra prevista, l'importo dell'affitto mensile, il giorno del mese previsto per il pagamento, la scadenza del contratto; per Firat non ci sono problemi. Inoltre, aggiunge alla fine, non ci sarebbero problemi in caso dovesse ospitare un amico (riferendosi in particolare a me), ma non è ammessa nessuna ragazza all'interno dell'appartamento, neanche una visita al mattino o al pomeriggio.

Conclusa la visita, Firat ringrazia e dice che comunicherà a breve le sue intenzioni. Una volta salutato l'uomo, mentre ancora passeggiamo sul marciapiede della palazzina, Firat mi dice di non aver alcuna intenzione di sottostare a questo tipo di regole, insistendo sul fatto che sta semplicemente affittando casa e (testualmente) “non sposando la figlia di quell'uomo”. Firat sembra intransigente, convinto della sua posizione, combattivo e frustrato al tempo stesso.

Ortaköy: la casa e Savaş

Durante la prima settimana trascorriamo la maggior parte delle giornate a Ortaköy, sia io che Firat. Firat cerca di prendere in mano i registri per l'avvio dell'anno scolastico, io perlustro il paese, senza tuttavia ricavarne molti frutti. Le vie sono deserte e i pochi avventori dei caffè quasi sempre evitano di parlarmi, a volte anche di salutarmi — anche se li avevo già incontrati. I ragazzini vanno e vengono dalla scuola, soprattutto i più piccoli, ma si tengono un po' a

distanza da Firat. Gli adulti anche. Un giorno verso l'ora di pranzo incontriamo l'*eski muhtar* lungo la strada sterrata. Firat prova a chiedergli ancora una volta se ci sia qualche appartamento o una casa disponibile in paese, sostenendo che lui preferirebbe vivere lì con loro. L'*eski muhtar* dice di no, è sicuro, il paese è piccolo, non c'è niente da affittare. Le affermazioni dell'*eski muhtar* sono risolutive, Firat desiste. Tuttavia, durante quella mattinata aveva già fatto altre chiamate che non avevano portato ad ottenere nessun nuovo appuntamento. Firat è sempre più preoccupato. Quando sente la madre, solitamente le dice che quel giorno non ha potuto cercare, che è molto impegnato con il lavoro. Dopo qualche giorno decide infine di contattare Savaş, il ragazzo che ci aveva dato un passaggio in auto, quello che gli aveva parlato in curdo e gli aveva offerto il suo aiuto per trovare una casa.

Nei primi giorni, nelle nostre conversazioni, Firat era stato diffidente nei confronti di Savaş. A Firat non piaceva l'idea di essere aiutato perché curdo e Savaş non gli aveva fatto una buona impressione: in realtà sembravano influire su Firat, nonostante le sue origini, vecchi pregiudizi e cliché turchi sui curdi, in particolare sui curdi dell'est. Quindi, trascorso qualche giorno, nonostante gli insuccessi, Firat aveva deciso che non avrebbe potuto contattare Savaş, era passato troppo tempo. Chiamarlo in quel momento avrebbe reso noto anche a Savaş che Firat non si era inizialmente fidato di lui, ma che si rivolgeva a lui solo perché era disperato. Tuttavia, dopo un paio di altri giorni di sconcertanti fallimenti, Firat decise di chiamare Savaş.

Per nascondere la propria vergogna, quando Firat chiama Savaş gli racconta di essere stato molto impegnato con il suo lavoro a Ortaköy e aggiunge in tono di disprezzo che la gente di quel paese non lo supporta e gli crea solo dei problemi. Savaş si dimostra molto disponibile con Firat fin dall'inizio della conversazione. Alla prima pausa nel racconto di Firat, è lo stesso Savaş a chiedergli della casa, se abbia trovato sistemazione in quei giorni o se stia ancora cercando. Così Firat chiede aiuto a Savaş che si rivela ancora una volta disponibile e premuroso. Prima di salutare Firat si informa se la nostra sistemazione per queste notti sia adeguata e, ricevuta una risposta affermativa, promette a Firat di fare qualche chiamata per cercare di sistemare la faccenda. Quindi gli indica un locale dove ci saremmo dovuti incontrare una delle sere seguenti.

Ramazan Bayramı: la fuga di Temel a Iğdır

Il nove settembre è il primo dei tre giorni di festa per la fine del *Ramazan*. In concomitanza con questa festività, molto sentita in Turchia, sia gli uffici che i negozi sono chiusi. La famiglia Karaşoğlu, sapendo che ci trovavamo ancora a Iğdır e quindi non eravamo in compagnia delle nostre famiglie, ci aveva invitati a festeggiare il *Ramazan Bayramı* con loro presso la casa della nonna paterna nel paese di Sınırköy, alle porte di Iğdır. La mattina del nove settembre accompagno Firat alla moschea più vicina al nostro hotel, la più grande tra quelle del centro città. La moschea è affollata, all'esterno ci sono alcune file di uomini pronti a pregare assieme. Salutato Firat continuo la passeggiata verso il centro. La città è completamente deserta, trovo una pasticceria aperta dove compro alcuni dolci da portare a casa della famiglia Karaşoğlu. Alla fine della celebrazione raggiungo Firat e torniamo in hotel assieme. Prima di partire per Sınırköy, mentre Firat si reca al bancomat, mi intrattengo con il portiere dell'hotel, conosciuto nei giorni precedenti. Temel è un uomo piccolo di statura, magro ma tonico, dai capelli corti e con il volto rasato. Non veste una divisa, ma indossa comunque pantaloni eleganti e una camicia a maniche lunghe. Inizialmente gli domando se può aiutarci a trovare un tassì, siccome so che la mattina del *Ramazan Bayramı* non è un'impresa così facile. Lui mi chiede dove dobbiamo andare, quindi mi dice che Sınırköy è vicino e insiste per accompagnarci con la sua automobile. Accetto volentieri l'offerta, ma insisto per pagare. Solo più tardi scoprirò che Temel, anche senza possedere un tassì, una licenza o un tassametro, quando può offre questo tipo di servizi ai clienti dell'hotel (durante la nostra permanenza davvero pochi oltre a me e Firat, tutti uomini d'affari, in maggioranza provenienti dal Nakhichevan e dall'Iran). Tuttavia io e Firat riusciremo a pagare solo la corsa di andata, mentre quella di ritorno sarà offerta da Temel.

Temel è molto orgoglioso della sua automobile, che è parcheggiata a lato dell'hotel. L'automobile, un modello di berlina Fiat degli anni ottanta venduta molto a lungo in Turchia, è stata modificata da Temel in persona. Ogni spigolo della carrozzeria è rifinito con una cromatura e, all'interno, i sedili e il cruscotto e gli altri elementi di plastica sono rivestiti con tessuti, tappeti e pellicce di ogni dimensione e colore. I finestrini sono anneriti e circondati da pizzi e ricami, così come il vetro posteriore. Allo specchietto retrovisore è appeso un *tespih*, nella versione lunga, da 99 grani – “*Allah'ın isimleri gibi*”, come i nomi di dio, mi dice Temel – e altri adesivi, tra cui uno, molto comune sulle automo-

bili in Turchia, che recita ‘*İnşallah*’, se dio vuole. Prima ancora che Firat ci raggiunga, ricevo l’orgoglioso invito di Temel a salire al posto di guida. Quando Temel mette la chiave nel cruscotto e mi fa avviare il motore, il rumore dello scarico mi fa intuire che le modifiche non sono limitate all’estetica.

Quando Firat ci raggiunge mi trova seduto al volante di un’automobile ferma mentre premo l’acceleratore e ascolto Temel descrivere il rombo del motore. Lasciato il volante a Temel, mi accomodo sul sedile posteriore e insieme a Firat, seduto davanti, partiamo alla volta di Sınırköy, che si trova a circa venticinque minuti dall’hotel, lungo la strada che porta al confine con l’Armenia.

Temel guida rapidamente e circumnavighiamo la città di Iğdır verso est in pochi minuti. Appena finisce la prima canzone che Temel aveva selezionato da un cd inserito nell’autoradio – ascoltata tra l’altro ad un volume altissimo – Firat chiede a Temel cosa farà per il *Ramazan Bayramı*, se andrà a casa della sua famiglia o di quella di sua moglie, o se debba lavorare. Temel dice che starà con la moglie, ma che entrambi non vanno d’accordo con le reciproche famiglie. In risposta ai nostri sguardi di circostanza, Temel ci guarda sorridente e inizia a raccontarci la sua storia.

Una decina di anni prima, finite le scuole superiori, Temel aveva deciso di non continuare gli studi e partire per il servizio militare. Durante il servizio militare si trovava di stanza ad Antep⁷, vicino al confine con la Siria. Nel paese vicino alla sua caserma si innamorò di una ragazza, che lo ricambiava. Temel non era originario di quelle parti, ma una volta finito il servizio militare decise di trasferirsi lì, trovando lavoro nel bar dell’ospedale locale. Nonostante il serio interesse dimostrato da Temel e la buona paga per il lavoro che aveva ottenuto, nei mesi seguenti la relazione tra i due fu fortemente ostacolata dalla famiglia della ragazza, che da tempo aveva in mente per la propria figlia più giovane un marito diverso da Temel, il figlio di alcuni conoscenti originari di quella zona. Lentamente la situazione divenne insostenibile, il controllo del padre impediva ai due di vedersi, la ragazza non poteva uscire di casa neanche di mattina, se non era accompagnata da qualche conoscente di fiducia (del padre). Allo stesso tempo Temel non era assolutamente accettato a casa loro. Fu così che i due innamorati, con l’aiuto di qualche amico di Temel, organizzarono la loro fuga.

⁷ Con Antep Temel indica l’odierna Gaziantep. La città era originariamente conosciuta come Antep e tutt’oggi viene spesso chiamata così. Il titolo *gazi*, che in turco significa veterano, fu aggiunto alla città e alla provincia di cui era diventata capoluogo nel 1921, in memoria del coraggio dimostrato dai suoi abitanti nella guerra di liberazione turca.

Temel scelse subito come meta della propria migrazione romantica Iğdır: questo è un posto dove nessuno verrebbe a cercarti, sostiene con la convinzione che gli è data dall'esperienza. Arrivato a Iğdır aveva lavorato in un caffè e quindi aveva trovato il posto come portiere di quell'hotel, mentre la moglie aiutava certe signore, loro vicine, quando ne avevano bisogno. Nei mesi successivi la moglie aveva ripreso i contatti con la sua famiglia, la prima volta per comunicargli che si erano sposati; ma, durante le chiamate che la donna faceva alla madre non aveva mai rivelato dove si trovassero, perché la rabbia del padre era ancora troppa e i due temevano, a distanza di anni, la reazione di quell'uomo in caso li avesse trovati.

Prima visita all'Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi

Quando l'avventuroso e romantico racconto di Temel si è ormai concluso siamo in prossimità di una grande rotatoria, vicino alla quale, su di una collinetta, sorge un monumento alto e vistoso, di un metallo che abbaglia riflettendo la luce del sole. Man mano che ci avviciniamo vedo a fianco della collinetta che ospita il monumento, all'altezza della sede stradale, una goffa imbarcazione di legno scuro, lunga come un furgone ma molto più alta e tonda. Adagiata su un prato d'erba verde a bordo strada, sembra un disegno tratto da un libro per bambini. Il territorio intorno alla collinetta del monumento è completamente pianeggiante, per chilometri e chilometri. L'unico limite alla vista è alle nostre spalle: guardando a sud svetta in lontananza il *Büyük Ağrı*, il Grande Ararat, la cima più alta della famosa montagna.

Il monumento vicino alla rotatoria è posto di fronte alla strada che arriva dall'Armenia e a quella dal Nakhichevan, l'unico confine aperto e molto trafficato, su una collinetta artificiale alta dieci metri circa. La funzione della collinetta artificiale è evidentemente quella di accrescere la visibilità del monumento, ma allo stesso tempo sembra imitare la forma del Monte Ararat — ben visibile sullo sfondo se si proviene dall'Armenia. L'allusione al monte sacro della Bibbia è richiamata anche dalla goffa imbarcazione di legno adagiata alla base della collina, che secondo la targa commemorativa è una riproduzione dell'arca di Noè.

Quando con l'automobile passiamo di fianco alla collinetta, chiedo a Temel di cosa si tratti. Lui mi risponde senza dar peso alla mia domanda che è un monumento alle persone uccise dagli armeni, quindi sfreccia verso Sınırköy.

Sınırköy è a due passi dal monumento, così nel pomeriggio, approfittando di un giro in bicicletta nel circondario, riesco a farmi accompagnare per una visita dal figlio della famiglia Karaşoğlu, Mehmet. Firat si unisce a noi. Ai piedi del monumento, su una targa di metallo dorato, c'è scritto *Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*, traducibile in italiano come Museo e Monumento al Genocidio di Iğdır. Il titolo si riferisce ad un presunto genocidio turco, perpetrato dagli armeni durante gli anni del genocidio armeno.⁸

Il piedistallo del monumento è formato dalla collinetta artificiale, su cui si erge un ulteriore basamento e un'alta scultura, in parte ricoperta da terra e erba, in parte dalla struttura e dalle scale di marmo. All'interno del piedistallo sono stati ricavati alcuni ambienti che fungono da museo del suddetto genocidio turco. La forma e i materiali del piedistallo richiamano esplicitamente quelli di un sepolcro commemorativo, di un monumento funebre, così come il museo al suo interno. All'esterno, salendo la doppia scalinata del grande piedistallo, oltrepassato l'ingresso della museo-mausoleo, si trova il basamento sul quale si ergono cinque alte spade metalliche, con le punte ricurve che richiamano la forma stilizzata di una cupola selgiuchide. La corona di cinque spade, che dall'alto crea la forma della stella simbolo della Turchia, racchiude (e protegge) il vessillo turco. Mentre saliamo le scale per raggiungere la sommità della collinetta scopriamo che la porta del museo, posta a metà della scalinata, è chiusa. La porta è anche la parte più decorata tra le parti del monumento: tra rilievi e forme si confondono simboli turchi moderni e ottomani, oltre ad altri richiami

⁸ Non esiste una letteratura scientifica che si occupi in maniera specifica dell'*Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*, se non un articolo di uno studioso azerbaiiano coinvolto nella realizzazione dell'opera. Parte del testo in questione, un estratto dalla pagina cinque alla nove, ricorre in un migliaio di pagine internet, pubblicato dai siti internet più differenti, tra cui quello della città di Iğdır, quello del Ministero del Turismo turco, i più celebri social network, alcuni blog privati turchi, e altri blog armeni, che forniscono anche una traduzione del testo in inglese. In più della metà di queste pagine, il testo è correttamente attribuito al suo autore, con un'indicazione bibliografica del testo sempre identica, benché non convenzionale e in alcuni tratti anomala, come nell'indicazione dei titoli accademici dello studioso: "Giyasi, Prof. Dr. Cafer A.-; Iğdır Soykırım Anıt ve Müzesi, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2000, s. 5-9". Jafar Ali Giyasi (Cafer è la traslitterazione del nome in turco) è un professore azerbaiiano di architettura, "Correspondent Member" dell'*Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası*, l'Accademia nazionale delle Scienze azerbaiiana, specializzato in storia e teoria dell'architettura medievale dell'Azerbaijan e del vicino oriente, scientificamente attivo anche in campo internazionale. Il volume che contiene l'articolo di Giyasi è stato pubblicato dall'*Atatürk Araştırma Merkezi*, Centro di Ricerca Atatürk, organo scientifico statale di Ankara. Il volume è indicato anche nella bibliografia essenziale del curriculum di Giyasi sul sito dell'Accademia azerbaiiana.

alle celebri architetture selgiuchidi e ai monumenti funerari di ognuna di queste culture artistiche.

Quando scendiamo dalla collinetta arrivano alcune ragazzine che iniziano a giocare a rincorrersi tra le spade, salendo e scendendo sulle sporgenze dei grandi manici. Ci fermiamo ancora a controllare l'ingresso del museo, ma oltre a essere chiuso ha anche i vetri molto impolverati dall'interno. Mehmet e Firat sostengono che il museo sia definitivamente chiuso al pubblico, visto che durante il *Ramazan Bayramı* tutti i musei dovrebbero essere aperti. Alla base delle spade le ragazzine continuano a giocare, correre e schiamazzare. Non ci sono adulti nelle vicinanze, devono essere venute qui da sole. Mehmet e Firat non rispondono alle mie domande curiose sul museo e sul monumento. Mehmet in particolare finge di non sentire, ma preferisce scherzare riguardo agli schiamazzi delle ragazzine che non sembrano conoscere e rispettare ciò che il monumento simboleggia, cioè una tomba. Firat è in difficoltà sul tema, data la nostra amicizia per lui è più difficile fare finta di non sentire. Capisco l'imbarazzo e comprendo che lui e Mehmet non si conoscono bene, quindi, come ammetterà sulla strada del ritorno Firat, è meglio non parlare di fronte a uno sconosciuto di quella storia.

Pedalando lungo un canale sulla strada del ritorno a Sınırköy, quando Mehmet non è vicino a me, Firat si avvicina e mi parla del monumento. Dice che è una parte della storia della Turchia (non dell'Impero ottomano) che sicuramente conosco anche se fingo di non conoscere. Gli dico che in parte ha ragione, ma che in realtà non ero al corrente della rivendicazione turca di essere stati vittime di un genocidio. Firat sostiene che in fin dei conti si tratti di una guerra terribile, che ha visto la morte di molti turchi così come quella di molti armeni, ma riguardo al termine genocidio, semplicemente non gli sembra così rilevante per stabilire quello che è successo. Per concludere il discorso prima dell'arrivo a Sınırköy, Firat accusa il governo di sprecare i soldi per rivendicazioni che in realtà, secondo il suo punto di vista, non interessano più a nessuno.

Ramazan Bayramı presso la famiglia Karaşoğlu

La mattina, arrivati a Sınırköy, ci eravamo fatti lasciare da Temel all'incrocio all'ingresso del paese, nei pressi di un caffè e ci eravamo messi d'accordo con lui perché ci venisse a recuperare al tramonto. Quando Temel ci aveva salutato e si era allontanato Firat aveva telefonato alla famiglia Karaşoğlu per chiedere indicazioni.

Al telefono il padre dice di aspettare al caffè più vicino, sarà il figlio, Mehmet, a venirci a prendere. Così ci sediamo ai tavolini del caffè e prendiamo un tè per non essere scortesì. Riconosciamo Mehmet arrivare in lontananza, finiamo il tè e ci alziamo in piedi. Quando Mehmet è ormai vicino alla veranda ci fa un sorriso, ma prima di salutarci si dirige da un uomo anziano seduto ad un tavolo non lontano da quello che avevamo occupato. Quindi ci invita a raggiungerlo a quel tavolo e dopo averci salutati ci presenta suo nonno. Conclusi i convenevoli ci incamminiamo all'interno del paese, lasciando l'anziano signore seduto al caffè.

Sınırköy è un paese più grande di Ortaköy, ma anche qui le strade al suo interno sono sterrate e polverose. Guidati da Mehmet scopriamo un reticolo di alte mura che ancora una volta ripropone l'effetto labirintico di Ortaköy. Dopo alcune svolte raggiungiamo la casa della famiglia Karaşoğlu. Nel cortile della casa sono parcheggiate due automobili. Al di là di queste, seduta all'ombra di un grande albero, la signora Karaşoğlu ci invita ad entrare. Vicino a lei ci sono la nonna, sua suocera, e le due sorelle di Mehmet, insieme allo zio e alla zia, tutti seduti di fronte ad un grande tavolo apparecchiato soprattutto con dolci. Proprio per la consuetudine di mangiare dolci il *Ramazan Bayramı* è anche chiamato – benché alcune persone, mi informa la madre escludendosi da quell'insieme, lo ritengano offensivo – *Şeker Bayramı*, festa dei dolci.

Trascuriamo l'ora di pranzo mangiando e bevendo con tutta la famiglia, anche se non sono presenti né il padre né il nonno che avevamo incontrato al caffè. Entrambi restano in giro tutto il giorno, senza mai farsi vivi. Secondo Mehmet il padre è a giocare a carte o *tavla*,⁹ ma frequenta un caffè diverso da quello in cui abbiamo incontrato il nonno. L'assenza del padre e del nonno stupisce Firat che attribuisce il fatto all'appartenenza sciita (e non sunnita) della famiglia Karaşoğlu e al poco peso che, sempre secondo Firat, gli sciiti danno alle occorrenze religiose.

Durante il lungo picnic la conversazione tocca il referendum costituzionale che si sarebbe dovuto svolgere pochi giorni dopo, un referendum di grande interesse per la Turchia promosso dal partito del premier Recep Tayyip

⁹ Gioco da tavolo simile al gioco del *backgammon*, diffuso in tutta la Turchia.

Erdoğan.¹⁰ La nonna di Mehmet, un'ottuagenaria molto attiva nella conversazione, mi dice che lei voterà “*evet*”, sì. I nipoti non sono d'accordo, dicono che non c'è da fidarsi di Erdoğan, che sta dando poteri alla carica del Presidente della Repubblica perché ambisce a quella posizione. Quindi la madre di Mehmet dice, come prova del fatto che non ci si possa fidare del referendum, che secondo lei i curdi voteranno sì. Ma i suoi figli gli dicono che il BDP (il *Barış ve Demokrasi Partisi*, il partito della Pace e della Democrazia), ha detto ai suoi elettori di astenersi. Lo zio si schiera contro, ma non contraddice mai la nonna. Quando Firat viene interpellato – fino a quel momento aveva cercato di tenersi da parte – dice che non può votare perché è lontano da casa. Così il discorso

¹⁰ Il referendum costituzionale del 12 settembre 2010 è stato promosso dal partito di governo AKP ed era atteso in Turchia come banco di prova non solo per il governo, ma soprattutto per la leadership di Erdoğan, che si era personalmente esposto per ottenere la vittoria dei sì. Il pacchetto referendario, approvato in parlamento grazie alla maggioranza assoluta di seggi dell'AKP, prevedeva di modificare – e ha modificato – 23 articoli della costituzione. Le modifiche riguardavano in linea di massima tre tematiche. Il primo blocco di articoli, il più noto internazionalmente e il più sentito dai turchi, intendeva assicurare il diritto costituzionale dei tribunali civili di processare ogni grado della gerarchia militare, quindi la possibilità dei militari di rivolgersi a tale tribunale e l'incremento delle misure di anonimato volte a proteggere eventuali testimoni. In particolare l'abolizione del celebre articolo 15 avrebbe portato al processo dei responsabili del violento colpo di stato militare del 12 settembre 1980 — a questo proposito è da notare come l'unica giornata di voto per il referendum sia stata il 12 settembre 2010, quindi a 30 anni esatti dal colpo di Stato del generale Kenan Evren. Il secondo tema riguardava la riforma del sistema giudiziario, in particolare la riforma della Corte Costituzionale. Questo blocco di articoli è stato il più contestato perché avrebbe concesso al governo maggiore potere di nomina dei membri della Corte, minando l'indipendenza della magistratura. Il terzo tema riguardava alcune questioni di diritti individuali e collettivi, tra cui l'uguaglianza di tutti i cittadini (in particolare uomini e donne). L'intenzione di questa modifica, più che garantire i diritti individuali di espressione, sembrava volto a rendere più libera l'economia e, tra l'altro, comportava una serie di modifiche in grado di rendere implicitamente più ardua la messa al bando di un partito e soprattutto di un uomo politico, pratica ricorrente e utilizzata fin dagli albori della storia turca repubblicana. Da un punto di vista politico, il partito filo curdo del BDP ha optato per l'astensione, siccome non erano state accolte nel pacchetto dell'AKP nessuna delle riforme proposte da questo schieramento — astensione che tuttavia è da leggersi come un'apertura positiva nei confronti del referendum dell'AKP. L'opposizione progressista e quella della destra nazionalista si erano invece divise tra coloro che avevano deciso di votare sì, pur evidenziando che la riforma era solo parziale (al celebre motto di “*Yetmez ama Evet*”, non basta ma sì), e coloro che decisero di votare no, perché non condividevano le politiche generali dell'AKP, comprese le proposte per la nuova costituzione, giudicate contrarie al sistema di garanzia della laicità dello Stato e volte ad accrescere il potere del premier Erdoğan e, soprattutto, del Presidente della Repubblica. Nella provincia di Iğdır votò la metà degli aventi diritto, con una media del venticinque per cento al di sotto di quella nazionale. I sì superarono di poco la soglia del 50 per cento, restando anche in questo caso al di sotto della media nazionale.

scema su questioni burocratiche, mentre la nonna di Mehmet dice allo zio, seduto al mio fianco, che ho un pessimo accento turco: sembro proprio un azeri. Quindi, felice della scoperta, decide di insegnarmi qualche parola e qualche modo di dire. In serata, lungo la strada del ritorno, Firat mi rivelerà che durante il picnic in alcuni momenti aveva fatto fatica a seguire la conversazione, che non si era sempre svolta in turco.

Nel pomeriggio, dopo che lo zio e la moglie sono andati via, Mehmet invita me e Firat a fare un giro con lui per il paese. Prendiamo una bicicletta a testa e pedaliamo fino a quella che sembra la piazza centrale del paese, dove confluono almeno cinque diverse strade sterrate e ci sono alcuni caffè e un *bakkal*. Nella veranda di uno di questi caffè, che offre anche l'accesso a internet, sono seduti alcuni amici di Mehmet, a cui ci aggregiamo. Dopo i convenevoli i ragazzi iniziano a scambiarsi informazioni su alcuni amici in comune che non sono in paese in quei giorni, mentre consumano e mi fanno assaggiare una gassosa nazionale che, secondo Firat, è possibile trovare in tutta la Turchia, ma solo nei caffè di campagna.

A un certo punto tutti vengono rapiti dalle parole trasmesse dalla televisione alle mie spalle: c'è un servizio del telegiornale che indica in quale città e in quale moschea i maggiori esponenti della classe politica turca hanno preso parte alla *Cuma Namazı*, la preghiera del venerdì, particolarmente importante per la fine del *Ramazan*. Il servizio si sofferma su un episodio avvenuto in un piccolo paese lungo le coste del Mar Nero: il vice del premier Erdoğan, mentre si recava al *Cuma Namazı* nel suo paese natio, era stato sorpreso da alcuni colpi di pistola, uditi in lontananza. Unanimamente i giornalisti e il pubblico di Sınırköy collegano l'intimidazione al referendum costituzionale che si sarebbe svolto domenica. Nei giorni precedenti si erano diffuse altre notizie di scontri, rivendicazioni violente e anche brevi guerriglie urbane, esplose a causa delle tensioni elettorali, in particolare nelle zone di Van e del sud-est in generale.

Prima di allontanarci in bici e raggiungere l'*Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*, si avvicina al nostro tavolo un uomo di quarant'anni circa. Saluta i ragazzi al tavolo e si presenta a me e Firat. Quindi, rivolgendosi a me, mi fa dono di una lametta da barba usa e getta e mi invita a radermi completamente la folta barba bionda. L'uomo parla molto chiaramente in turco, senza inflessioni dialettali, probabilmente per aiutarmi a capire. Interpreto quel modo di esprimersi come una cortesia, così lo ringrazio e gli chiedo sorpreso perché dovrei seguire il suo consiglio. A questo punto, rivolto verso gli altri astanti, mi descrive usando un

modo di dire turco che indica, in maniera ironica, che sono un uomo davvero religioso (“*çok mübarek adamdır*”). L’uomo tiene con indifferenza un *tespih* nella mano libera e ora aspetta che io replichi qualcosa, ma in quel momento resto in silenzio non avendo ben compreso l’espressione utilizzata dall’uomo, né la situazione. Nel frattempo Firat si innervosisce vistosamente e Mehmet è imbarazzato, ma per fortuna gli altri ragazzi seduti al tavolo scoppiano a ridere, in una risata non offensiva né per me né per l’uomo. Così rido anch’io e ringrazio per il dono, che gelosamente porterò fino in Italia, mentre a cavalcioni della bici ci allontaniamo mentre chiedo con ironia e ad alta voce dove sia il barbiere più vicino. La situazione tuttavia ha creato un po’ di tensione tra Mehmet e Firat e mentre pedaliamo, e li convinco ad andare verso l’*Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*, è proprio Mehmet a scusarsi sia con me che con Firat per il comportamento di quell’uomo.

Più tardi, dopo aver visitato il monumento, aver riportato le biciclette a casa dei Karaşoğlu e aver salutato tutta la famiglia, esclusi il padre e il nonno, ancora in giro per il paese, Temel torna a prenderci e ci riporta a Iğdır.

Ortaköy: il restauro della scuola e Reşat

Durante l’ultima visita prima del *Ramazan Bayramı* che io e Firat avevamo fatto assieme ad Ortaköy, Firat mi aveva proposto di sistemare la scuola, riparare i vetri e aiutarlo a ridipingere le pareti della classe che avrebbe utilizzato durante l’anno scolastico e, se ce ne fosse stato il tempo, anche del corridoio, dell’atrio e dell’ufficio. L’intenzione di Firat era pulire in modo approfondito i locali che avrebbe usato nel corso dell’anno scolastico. Questo piccolo restauro – dato lo stato attuale della scuola – oltre a rendere le classi sane e adatte alla presenza dei bambini, avrebbe dovuto essere interpretato dagli abitanti del paese come un’azione distensiva, l’espressione pratica dell’impegno e della cura con cui Firat avrebbe lavorato a Ortaköy. Per realizzare quanto desiderato Firat aveva bisogno di un aiuto, che non poteva che venire da me.

Così, conclusi i giorni di festa del *Ramazan Bayramı*, Firat si attiva presso gli uffici competenti, chiedendo i soldi necessari al provveditorato. L’impiegato che lavora presso l’ufficio che si occupa delle scuole dei paesi nel circondario di Iğdır accetta di coprire le spese per acquistare il materiale, ma non dimostra entusiasmo per l’iniziativa di Firat. Durante la conversazione l’uomo dietro la scrivania ci confida che, personalmente, ritiene uno spreco di tempo, di fatica e di soldi, sia sistemare i vetri che imbiancare le pareti della scuola di Ortaköy,

data la mancanza di cura e di rispetto per quell'edificio pubblico che gli abitanti del paese hanno mostrato durante tutti gli anni precedenti. In ogni caso ci procuriamo dei vetri, del mastice, la pittura, due rulli e un pennello per le rifiniture e, così attrezzati, una delle mattine seguenti, ci rechiamo alla scuola di Ortaköy di buon'ora.

Appena arrivati, posato il materiale nella scuola, andiamo al caffè giallo – il primo che si incontra provenendo dalla scuola, aperto per la prima volta dal nostro arrivo – per prendere dell'acqua da bere durante la giornata di lavoro. Né io né Firat conosciamo gli uomini presenti al caffè, ma sembra che tutti loro sappiano chi siamo. Nel momento in cui ci avviciniamo ai tavoli un ragazzino in bicicletta sfreccia di fronte alla veranda e saluta Firat, "*Günaydın hocam!*", buongiorno maestro, eliminando così ogni possibile dubbio. Al caffè giallo ci informano che non hanno acqua da vendere, ma solo bottigliette di *Coca-Cola* e tè caldo. Negli altri bar è la stessa storia, ci avvertono. Nessuno accenna alla presenza del *bakkal* a un centinaio di metri, la piccola drogheria del paese. Pur restando nel dubbio sulle loro dichiarazioni, Firat racconta, con un pizzico di orgoglio, ma soprattutto in cerca di approvazione, i piccoli lavori che intendiamo fare nelle aule. Quindi compriamo un paio di bibite e torniamo a scuola, decisi a recarci al *bakkal* più tardi, verso l'ora di pranzo.

Dopo esserci occupati dei vetri, spendiamo un po' di tempo per spostare l'arredamento dell'aula, mettendo da parte il mobilio fatiscente o rotto, e coprendo con teli e giornali le finestre e il pavimento. A metà mattina iniziamo a imbiancare le pareti. I primi visitatori ad accorrere sono cinque ragazzini, tra i dieci e i dodici anni circa. Entrano, ci guardano, chiedono cosa stiamo facendo, perché lo facciamo, gli chiediamo se vogliono darci una mano, vanno via di corsa.

Poco dopo si presenta un uomo di mezza età che avevamo visto quella mattina servire il tè al caffè giallo. L'uomo entra e ci saluta, ci osserva in silenzio mentre lavoriamo, quindi inizia a raccontarci che cinque anni fa aveva imbiancato lui le pareti della scuola: l'avevano assunto dagli uffici di Iğdır per quel lavoro, grazie all'*eski muhtar*. Il tono non è conciliatorio, mi rendo conto che probabilmente l'uomo pensa che il provveditorato avrebbe potuto pagarlo un'altra volta per imbiancare i locali — pur non essendo quello il suo mestiere, aggiunge poco dopo. Tuttavia, anche se mostra un po' di ostilità, l'uomo ci fa vedere come utilizzare al meglio i pennelli a rullo, consigli di cui entrambi abbiamo bisogno. Quindi si siede e ci osserva lavorare. Mentre dispensa qualche

altro consiglio, ci dice che Ortaköy è un paese azero (*"Bu azeri köydür"*) e con insistenti domande cerca di assicurarsi che Firat non sia curdo. L'elusività di Firat lo costringe in breve tempo a porgli la domanda in maniera esplicita. Quando gli chiede se sia curdo (*"Kurd müsün?"*), Firat risponde senza dar peso alla domanda che lui è turco (*"Ben Türküm"*) — in quel senso nazionalista che in Turchia può chiaramente indicare che non è curdo. L'uomo si siede su un banco al centro dell'aula e sembra rilassarsi. Quindi ci racconta la storia della scuola.

L'edificio è recente, come confermato anche dai documenti trovati sul computer dell'ufficio, la costruzione è stata completata ad inizio 2006, mentre il muro in cemento che delimita il cortile è del 2008. L'anno prima lo Stato aveva cercato di accorpare le scuole elementari dei diversi paesi lungo la strada per Iğdır, ma loro (gli abitanti di Ortaköy e degli altri paesi lungo quella stessa strada asfaltata) si erano opposti e avevano preteso di avere ognuno la propria scuola di paese, così come era stato fino a quel momento: dalle finestre dell'atrio ci indica il vecchio edificio della scuola, sbarrato e decadente.

Dopo un'altra pausa silenziosa, nella quale riprendiamo a lavorare con maggiore impegno, l'uomo si decide a interrogarmi. Il suo tono è più cortese di quello usato con Firat, apparentemente la mia presenza non lo disturba. Mi chiede perché sono qui, a Ortaköy, gli dico di essere un amico di lunga data di Firat e che lo sto aiutando nel trasloco da Malatya; che sono uno studente universitario, che sono interessato alla Turchia, che mi piace, vorrei scrivere qualcosa a riguardo. Lui ascolta, ma gli interessa di più sapere quando torno in Italia. Informato del fatto che a breve ritornerò a casa, non mi fa altre domande e inizia a scherzare. Dice che racconterà ai suoi amici che un pittore italiano ha dipinto la scuola elementare dei suoi figli: ridiamo tutti quanti e l'atmosfera sembra finalmente essersi distesa. L'operazione di Firat sembra dare i suoi frutti. Prima di andare via, dopo averci salutato, l'uomo passa vicino alla porta dove Firat sta lavorando sulla scala e sporgendosi verso di lui gli dice che spera sinceramente che Firat farà del suo meglio; ma il tono è grave e la frase è pronunciata con quell'eccesso di confidenza che tra due sconosciuti riecheggia l'intensità di una minaccia piuttosto che il calore di una dichiarazione di fiducia.

Nell'arco della giornata vengono a far visita alla scuola altri ragazzi. Sono più giovani e numerosi di quelli del mattino, alcuni sono ancora bambini. Due di loro dicono che sono stati mandati dal loro padre: la notizia dei lavori a

scuola deve essersi rapidamente diffusa. I ragazzi vengono per sapere se abbiamo bisogno di un aiuto e noi accettiamo l'offerta molto volentieri. Firat mette due ragazzi a rifinire la verniciatura degli infissi, mentre gli altri ci aiutano con i rulli. La collaborazione dura meno di un quarto d'ora, quindi i ragazzi confessano a turno la loro stanchezza, ricevono il nulla osta da Firat, ci salutano e se ne vanno. Poco dopo entra nella scuola un altro uomo, con la figlia e due amiche della bambina. Le ragazzine girano per la classe curiose, cercano i libri tra i mobili spostati al centro della stanza, mentre l'uomo ci racconta che anni addietro aveva *gestito* a sua volta una piccola scuola di paese. Il racconto dell'uomo è poco chiaro, anche per Firat, dato che la sua parlata ha un forte accento azero ed è farcita di molti termini non turchi, difficili per entrambi da comprendere. In ogni caso in quella scuola di paese l'uomo aveva dovuto svolgere anche lavori di quel tipo, ben oltre i compiti di un insegnante. L'uomo è la prima persona che sembra apprezzare sinceramente l'impegno di Firat. Altri uomini passano a scuola nel pomeriggio, danno un'occhiata all'aula e alla nostra attività, poi se ne vanno. L'unico scambio di parole è un saluto, alcune volte cordiale, altre meno. In uno dei casi il silenzio che si protrae nell'aula mentre un anziano signore cammina lungo le pareti e osserva il nostro lavoro è imbarazzante e paradossale — e i tentativi di Firat di spezzarlo cadono nel vuoto.

Quando la sera è ormai prossima e la luce del sole diventa fioca, abbiamo concluso solo l'aula principale, dato che erano stato necessario imbiancare il muro per tre volte consecutive al fine di cancellare lo sporco dalle pareti. Nel cortile e nel prato vicino ci sono ancora molti bambini e ragazzi di Ortaköy che giocano e schiamazzano. Sgombrati i teli e sistemato l'arredamento vicino alle pareti, raccolti e ridistribuiti i vari materiali didattici, Firat chiude la scuola e ci spostiamo in *meydan* per aspettare il *dolmuş*. Il tramonto è già passato e così la preghiera. Il caffè giallo, quello che durante tutto il *Ramazan* era sempre stato chiuso, è ancora aperto. La veranda è popolata da molte persone, illuminate al tramonto dalla luce diretta di alcune lampadine a basso consumo — quelle grandi, a forma di spirale — appese tutte allo stesso filo nero. Ci sediamo esausti e beviamo l'ennesimo tè della giornata. Al caffè c'è l'uomo che al mattino ci aveva spiegato come usare i pennelli a rullo, ci saluta e ci chiede del lavoro, quindi si allontana. Poco dopo lo stesso uomo passa di fronte al caffè alla guida di un piccolo furgone cassonato aperto. Si ferma e ci offre un passaggio verso İğdır, dove si stava recando, che io accetto volentieri — siccome temo di non trovare un *dolmuş* a quell'ora — mentre Firat accetta in maniera più reticente.

L'uomo finalmente si presenta, si chiama Reşat e vive da sempre, almeno da quando era bambino, nella provincia di Iğdır. È agricoltore e svolge la sua attività, assieme ad uno dei suoi fratelli, nei campi ereditati dal padre e in alcuni che ha acquistato negli anni. Durante il viaggio verso la città, tuttavia, Reşat riprende in fretta a interrogare Firat sulle sue origini, sul lavoro del padre e del fratello, giustificando la reticenza dimostrata da quest'ultimo ad accettare il passaggio. Firat, stanco per il lavoro e le domande, diventa scontroso e passando al contrattacco monopolizza il discorso lamentandosi con l'uomo che nessuno del paese è venuto a dare una mano o almeno a ringraziare per il lavoro fatto gratuitamente, che è andato ben oltre i suoi doveri di insegnante. La sera stessa Firat decide che non proseguiremo ad imbiancare l'atrio e l'ufficio.

La ricerca della casa: l'aşiret di Savaş

La sera che incontriamo Savaş a Iğdır ci spostiamo da un caffè all'altro tra *Karabekir caddesi* ed *Enver Paşa caddesi*. In ognuno dei caffè io e Firat ci sediamo al tavolo e facciamo da spettatori al teatro di Savaş. Savaş è un uomo basso, dalla carnagione scura, il volto scavato e il fisico molto magro e nervoso. Assomiglia vagamente a Temel, ma solitamente non è rasato di fresco. Ogni volta che arriviamo in un caffè è lui a scegliere un tavolo e ad invitarci a sedere. Quindi ordina il tè per tutti e si accende una sigaretta. Le stesse sigarette che tiene sul tavolo e offre a chiunque conosca, regalandone più di quante ne fumi: sono Marlboro rosse, un'offerta apprezzata perché generosa, dato che un pacchetto costa sensibilmente di più rispetto a qualsiasi altra marca, anche qui dove spesso i tabacchi si comprano di contrabbando. Quindi inizia a chiedere ai passanti che lo salutano e che accettano di fumare e, a volte, di bere se siano a conoscenza di qualche appartamento libero in zona, per questo suo caro amico (e indica Firat). Ogni volta ci presentiamo e rispondiamo a qualche domanda sulla nostra provenienza e sulle nostre attività in città, ma ben presto il dialogo prosegue tra Savaş e l'avventore. Spesso i dialoghi di Savaş si svolgono in curdo e sono poco comprensibili per me, e anche Firat più tardi ammette di avere avuto qualche difficoltà a capire tutto. Ma Savaş fa sempre un riassunto del suo dialogo quando torna a voltarsi verso di noi. Probabilmente lo fa perché io non sia tagliato fuori, ma il suo atteggiamento teatrale e la voce bassa sembrano più adatti alla confidenza di una conversazione privata, avvenuta in disparte, segreta. Verso la fine della serata Savaş sembra soddisfatto del suo lavoro, anche se non c'è ancora nessun appartamento da vedere. Quindi, seduti all'ennesimo

caffè, lo stesso dove c'eravamo incontrati, Savaş insiste per offrirci qualcosa da mangiare e nel frattempo ci racconta qualcosa di sé.

Mentre assaggiamo qualche dolce, in seguito alla notizia di alcuni arresti di presunti guerriglieri curdi data dalla televisione locale, Savaş, che solitamente siede appoggiato allo schienale, appoggia le mani sul tavolo e protende il busto verso di noi, quindi ci confida a bassa voce che poco tempo prima del nostro incontro aveva trascorso quindici giorni nelle celle della caserma della polizia locale. L'ammissione genera stupore e imbarazzo in me e in Firat, proprio per il suo implicito collegamento con la notizia televisiva che tutti avevamo ascoltato. Firat in particolare è terrorizzato dalla polizia turca, quindi la sola confidenza di Savaş fa scattare la sua paranoia, ben visibile in volto. Tuttavia, prima di ogni nostra reazione, Savaş si butta indietro sullo schienale e scoppia a ridere fragorosamente. Così inizia a raccontarci, sempre con molta ironia, di essere finito in prigione per le accuse di complicità mosse da suo zio, in relazione alla fuga d'amore del cugino, scappato di casa assieme ad una ragazza appena quindicenne — dopo che non avevano ottenuto il permesso di fidanzarsi dalle famiglie.

Questa la cronaca degli eventi. Qualche mese prima del nostro arrivo, una sera d'estate la polizia aveva bussato al cancello della casa dello zio. Il padre della ragazza aveva denunciato la scomparsa della figlia e aveva fatto il nome del cugino di Savaş, sicuro che lui fosse coinvolto e accusandolo ufficialmente di rapimento. Lo zio aveva dovuto ammettere che il figlio non era più a casa e aveva dovuto constatare che non era in grado di rintracciarlo. Il giorno dopo, quando la polizia era tornata, aveva prontamente accusato Savaş di aver fomentato il cugino a fuggire, di averlo aiutato e ora di coprirlo. Lo zio era sicuro della colpa di Savaş, convinto che il figlio non avesse a disposizione il denaro contante necessario per mettere in atto la fuga. Savaş, oltre a essere il familiare più vicino a suo figlio, proprio qualche giorno prima della fuga era tornato in paese e aveva trascorso un paio di serate con il cugino. A questo punto e nonostante le nostre pressioni, Savaş non ci dice se lo zio avesse effettivamente ragione. Sta di fatto che la polizia il giorno seguente aveva deciso di arrestare Savaş per complicità nel rapimento della ragazza. Tuttavia, in meno di due settimane — finiti i soldi con cui erano partiti — il cugino e la ragazza erano tornati a casa e immediatamente avevano scagionato Savaş dalle accuse dello zio. Anche l'accusa di rapimento nei confronti del cugino era stata ritirata, ma tutta la famiglia di Savaş era ancora convinta della sua complicità in quella fuga

d'amore. Della fine fatta dalla ragazza e dal cugino, chiesta insistentemente da Firat, Savaş non rivela nulla.

Alla fine del racconto, mentre ordiniamo nuovamente da bere e dei pasticcini, chiedo a Savaş dove viva la sua famiglia. Mi dice che lui è nato in un paese al confine con l'Iran, dove vivono i suoi genitori, i suoi fratelli e sua moglie. Lui è sì sposato, ma stando a Iğdır per lavoro non vede la moglie da mesi — e poi improvvisamente aggiunge, accendendosi l'ennesima sigaretta e sporgendosi con il busto sul tavolo, che ogni tanto (e qui strizza l'occhio e sorride) va con il suo amico tassista, quello conosciuto qualche giorno prima, in una casa chiusa della zona. La casa chiusa, continua, è un vecchio hotel oltre la residenza degli insegnanti, verso l'ospedale, piuttosto in centro. Al piano terra c'è un atrio con un bancone e lì ci sono le ragazze. Secondo Savaş non ci sono prostitute turche in quell'hotel e quelle che ci sono non sono molto belle, si tratta per lo più di ragazze provenienti dal nord, dalla Russia e dai paesi dell'ex Unione Sovietica. (Da notare come questo appunto ricalchi gli stereotipi europei sulle cosiddette "ragazze dell'est"). Gli piace andarci ogni tanto: se siamo interessati possiamo chiamarlo e andare tutti assieme.

La conversazione sulla casa chiusa viene interrotta dall'arrivo del cameriere con il tè, così Savaş cambia discorso e racconta che l'ultima volta che era tornato a casa era stato impressionato dall'espansione delle basi militari turche nella zona. Secondo lui l'invio di tutti quei militari era dipeso dall'attacco dei guerriglieri curdi nei dintorni di Van, quello di tre mesi prima circa, nel quale erano stati uccisi diversi soldati turchi.¹¹ In ogni caso l'intera area era ormai completamente militarizzata, tra caserme, pattuglie e continui controlli.

Quando finiamo di mangiare la voce del premier Erdoğan, amplificata dalla grande televisione a schermo piatto appesa ad una parete alle nostre spalle, interrompe la nostra conversazione. Qualcuno dall'interno del locale deve aver alzato il volume e solo i camerieri non si fermano ad ascoltare cosa stia dicendo. La presenza di Erdoğan in televisione è continua e i servizi che lo riguarda-

¹¹ La primavera e l'estate del 2010 furono un periodo di scontri violenti nel sud-est turco. Tra gennaio e giugno morirono svariate decine di soldati turchi e altrettanti guerriglieri curdi. Le cifre esatte sono difficili da stimare, siccome i separatisti sono formazioni irregolari e fuorilegge e l'esercito turco non è mai trasparente o affidabile nel fornire informazioni che lo riguardano. Le più note testate italiane e internazionali pubblicarono cifre completamente diverse, da 40 a più di 100 militari, da 80 a 150 guerriglieri. La tensione salì particolarmente quando nel mese di luglio un gruppo di separatisti curdi rivendicò un attacco terroristico nel centro di Istanbul, che interrompeva due anni di relativa pace nella metropoli turca.

no durano svariati minuti. Dopo meno di mezzo minuto di attenzione alle parole del premier la nostra conversazione riprende, virando sulla politica. Savaş non sembra molto informato di quanto accada ad Ankara, non dimostra particolare interesse per la vita politica turca. Tuttavia, ci racconta che la sua famiglia ha subito diverse perdite per colpa dell'esercito turco. A fine anni Ottanta e inizio anni Novanta nella sua *aşiret*, il suo clan, la sua famiglia allargata,¹² erano stati tutti coinvolti dalla guerriglia contro lo stato. Gli chiedo se abbia mai preso parte ad un assalto e Firat vuole sapere se ha mai dovuto sparare a qualcuno. Savaş racconta alcuni appostamenti, qualche lavoro da corriere, soprattutto per le munizioni, ma non ammette di aver preso parte a nessuno scontro a fuoco. Certo sa bene come si usa un fucile e, rivolto a me, ribadisce che tutto quello che ha fatto era una questione che riguardava innanzitutto la sua *aşiret*, presa di mira dall'esercito, in secondo luogo la sua gente e che, certo, non è mai stata una questione personale contro i turchi in generale.

Savaş cambia discorso e ci racconta che oggi il partito curdo non lo convince, non si sente più di sostenere quel movimento. Sul momento sembra quasi che non disprezzi l'AKP di Erdoğan, ma non chiarisce la sua posizione. Mi dice però che quello che davvero non sopporta sono gli "azeriler" (gli azeri), quei turchi che si sentono legati all'Azerbaijan e che vivono ovunque qui attorno e che hanno colonizzato la città. Sono falsi, razzisti. Ora, nell'impeto del discorso, Savaş si scaglia contro Atatürk. Atatürk non gli piace. Non gli dà fastidio, ma lui avrebbe preferito una rinascita della Turchia all'insegna del vivi e lascia vivere, mentre Atatürk non l'ha mai fatto né voluto fare. Era un militare e voleva comandare tutti, anche i curdi. Gli chiedo se non sopporta gli *azeriler* di queste parti per qualche episodio in particolare, ma lui mi risponde che semplicemente non è il caso di avere a che fare con loro e mi domanda se non me ne sia accorto da solo, passando le mie giornate a Ortaköy con Firat — che in precedenza aveva raccontato dei suoi disagi a Savaş. Tuttavia a Savaş vivere a Iğdır piace, è meglio di molti altri posti: qui ognuno si occupa dei propri affari, conclude.

¹² *Aşiret*, la parola che Savaş usa in questa occasione, è tradotta generalmente con i termini tribù o clan. Tuttavia, in base alla mia esperienza personale, potrebbe assomigliare più — invece che a un legame che l'uomo Occidentale pensa come un elemento del passato remoto — ad un concetto europeo di 'famiglia allargata', che comprende anche i legami familiari meno diretti, legata piuttosto all'astrazione simbolica dei legami familiari classici, in questo caso dell'ereditarietà patriarcale del legame di sangue.

La ricerca della casa: la città disegnata da Bekir

Il mattino seguente Savaş chiama Firat di buon'ora. Ci chiede di raggiungerlo presso il suo ufficio, poco lontano dal nostro hotel, a ovest di *Karabekir caddesi*: ha trovato un appartamento.

Arrivati all'indirizzo indicato da Savaş, all'esterno dell'edificio non c'è traccia di lui o di qualche suo amico e nostro conoscente. Quando risponde alla chiamata di Firat ci chiede di aspettarlo lì nel suo ufficio, di avere pazienza, arriverà appena possibile. Entriamo nel magazzino che ci ha indicato, un punto vendita di sacchi di cemento, e diciamo al ragazzo che ci viene incontro che dobbiamo aspettare Savaş. Un altro ragazzo sembra sapere chi siamo e ci invita ad accomodarci nell'ufficio che si trova all'entrata, dove, sulla sedia dietro la scrivania, si siede anche lui. Il ragazzo ha vent'anni circa ed è molto gentile con noi. Ci fa sedere, accende il ventilatore e ci offre del tè. Resterà con noi durante tutta la lunga attesa di Savaş. Si chiama Bekir ed è originario di Iğdır. Dopo aver saputo che siamo nuovi in città ci fornisce una sua personale mappa dei dintorni, utile, a suo dire, per sapere dove andare. Per Bekir la città si divide lungo *Karabekir* ed *Enver Paşa caddesi*. A ovest della via vivono i curdi, a est gli *azeriler*. Grossomodo è così, dice. Quindi insiste ancora una volta nel marcare come confine *Karabekir caddesi* e sottolinea che la divisione resta anche quando prende il nome di *Enver Paşa*. Lungo la via però la maggior parte dei posti è ancora curda, sono pochi i caffè o le pasticcerie azere. Il peregrinare per caffè della sera precedente con Savaş, di fatto, sembra, a posteriori, aver rispettato la mappa di Bekir e il giudizio di Savaş sui suoi rapporti con gli *azeriler* sembra ora essersi trasformata in una visione geopolitica della vita sociale in città.

Bekir ci ha illustrato questa divisione perché secondo lui è da qui che sono nati i problemi di Firat nel cercare casa: se è curdo (come lo sono lui e Savaş) non troverà mai casa in affitto a est di *Karabekir caddesi*. Questa è l'opinione di Bekir, che naturalmente non sa che i rifiuti a Firat sono arrivati ben prima di poter constatare se era curdo o meno. In ogni caso, la linea di separazione tracciata da *Karabekir* e *Enver Paşa caddesi*, per Bekir, è un confine reale, non simbolico, come ci sottolinea ancora mostrandoci una mappa al computer dell'ufficio. L'appartenenza etnica è qualcosa da cui Bekir non riesce a prescindere e l'unico modo per vivere nella stessa città con gli *azeriler* è mantenersi reciprocamente lontani, non aver a che fare con loro. Mostrare rispetto (*saygı*

göstermek”) secondo Bekir è necessario: non puoi diventare azeri, tantomeno curdo. Quindi o ci si rispetta, o ci si combatte.

Nell’esporre le sue opinioni e la sua visione della città Bekir si è piuttosto agitato. La sua descrizione ha assunto toni concitati e ha lasciato a lungo in silenzio me e Firat. Quando Bekir se ne rende conto, scatta in lui un evidente timore di aver detto troppo, che io e Firat cerchiamo di placare. In ogni caso alla prima occasione Bekir cambia discorso e abbandona rapidamente ogni argomento che riguardi Iğdır, interessandosi in particolare alla mia presenza in città e all’Italia. Durante la lunga attesa noto che, rara eccezione in Turchia, l’ufficio di Savaş non ha bandiere o vessilli turchi, tantomeno figure di Atatürk o proclami alla nazione. Un’assenza così anomala da generare sospetto anche nel mio sguardo di straniero, ormai assuefatto e dipendente dalla presenza del rosso, della stella e della luna, o del mito baffuto che tanto all’inizio avevo trovato opprimente e simbolicamente coercitiva della libertà di pensiero.

La ricerca della casa: kan çekiyor

Trascorse circa due ore di attesa in compagnia di Bekir, Savaş arriva al magazzino. Si scusa con i suoi modi teatrali e le espressioni asciutte per il ritardo e ci chiede di seguirlo a un caffè poco distante, lungo la stessa via. Quando entriamo all’interno del caffè, nonostante i tavoli in veranda, Savaş saluta il giovane gestore e mentre Savaş ci presenta io ho modo di notare che anche qui non ci sono foto di Atatürk o vessilli della Repubblica turca. Quindi usciamo dal locale per accomodarci nella veranda antistante. Arrivato il momento di scegliere il tavolo, Savaş si siede ad uno di quelli con le sedie alte, all’europea, evitando i tavoli bassi con gli sgabelli piccoli — un atteggiamento di esplicita cortesia nei miei confronti, già adottato, dove era stato possibile, la sera prima. Una volta seduti Firat tenta di mettere fretta a Savaş, che lo tranquillizza dicendo che ormai c’è solo da aspettare il proprietario dell’appartamento, che se a Firat l’appartamento piace l’accordo è già fatto. L’affermazione non tranquillizza Firat, che non si sente perfettamente a suo agio con Savaş. Quando la mattina avevamo raggiunto il magazzino di Savaş, Firat mi aveva confidato che Savaş la sera prima aveva parlato troppo, che non poteva fidarsi davvero di uno così, che rivela a delle persone appena conosciute la sua storia. E che secondo lui erano stati i legami della sua aşiret con la lotta armata ad aver fatto prendere al balzo la palla alla polizia quando si era trattato di arrestare Savaş. Al di là delle possibili narrazioni falsificate da Savaş, la sensazione è che Firat

in conseguenza ai legami con i separatisti curdi confessati da Savaş, sia tornato vittima della sua paranoia nei confronti delle forze dell'ordine turche. In ogni caso Firat non si comporta in maniera diffidente con Savaş. Al tavolo stiamo consumando l'ennesimo tè mentre Savaş tenta di convincermi ad entrare in affari con lui dall'Italia, per dei pezzi di ricambio dei macchinari da cantiere, quando alle nostre spalle si scatena una rissa.

La rissa si svolge per strada, di fronte alla veranda, e coinvolge almeno cinque ragazzi, molti dei quali fino a un attimo prima erano seduti ai tavoli del caffè. Né io, né Firat, né Savaş comprendiamo il motivo per cui si è scatenata la rissa e prima ancora che ci riusciamo ad alzare dal nostro tavolo, pericolosamente prossimo alla scazzottata, i due ragazzi che sono al centro della lotta vengono divisi. Mentre uno dei due è trattenuto da alcuni conoscenti, l'altro, liberatosi dalla presa, tira fuori un coltello e lo punta verso l'uomo della fazione opposta. Il gesto genera una forte reazione: i ragazzi smettono di trattenere il ragazzo antagonista e sono loro stessi ad avvicinarsi al giovane con il coltello; anche quattro o cinque altri clienti del caffè si sono immediatamente alzati, ma non per ritirarsi, anzi per procedere verso il ragazzo armato di lama. Dalla giacca di uno di questi spunta un arma da fuoco. In un attimo il ragazzo che aveva tirato fuori il coltello si trova circondato. Riesce appena a rimettere in tasca la lama che già sta ricevendo calci e schiaffi che lo portano a scappare. Con lui scappa anche un altro ragazzo, fino a quel momento alle sue spalle. Dopo qualche insulto in direzione dei fuggitivi la situazione si normalizza, tutti tornano a sedersi e a consumare il proprio tè mentre il ragazzo che aveva preso parte alla rissa viene comunque cacciato via dal proprietario del caffè, che gli si rivolge tuttavia come se lo conoscesse personalmente.

Dopo circa un'ora da quando ci siamo seduti nella veranda arriva al caffè quello che ci viene presentato da Savaş come il proprietario dell'appartamento. È un uomo di sessant'anni circa, ha una ditta di costruzioni edili, ma è anche commerciante, così ci aveva detto Savaş: una persona importante qui a Iğdır. In ogni caso l'uomo risponde al nome di *Mustafa bey* (grossomodo il signor Mustafa), è alto, ha il fisico nervoso e forse per il nome, i modi duri e decisi, la pettinatura e i baffi, richiama nell'espressione la figura di Mustafa Kemal Atatürk (Firat confermerà questa mia impressione e, scherzando, si congratulerà con me per *non* averlo fatto notare in sua presenza). Dopo essersi seduto al nostro tavolo e aver ordinato un tè, Mustafa bey si informa sulla vita e sul lavoro di Firat. Firat racconta con successo di Malatya, della sua famiglia, quindi

dice che qui a Iğdır insegnerà a Ortaköy. Mustafa bey ora lo guarda e storce il naso. Gli suggerisce di cercare un'altro posto, non è una bella zona quella, e gli raccomanda di fidarsi del suo consiglio e, appena potrà, di chiedere un trasferimento in un'altra scuola della città o in uno dei paesi verso il Monte Ararat. Finito il tè e il breve colloquio ci rechiamo a piedi all'appartamento che Mustafa bey affitta. L'appartamento è sopra un caffè in cui eravamo stati la sera prima, all'angolo tra la strada dove si trova il magazzino di Savaş e *Karabekir caddesi*. Mustafa bey è sempre accompagnato da un giovane, una sorta di assistente personale, la cui continua e servizievole presenza conferisce a Mustafa bey una certa levatura sociale ed economica, confermata dalle informazioni e dalla deferenza con cui Savaş gli si era rivolto in precedenza. È proprio il giovane assistente a recarsi al caffè per ritirare la copia delle chiavi dell'appartamento che il gestore del locale aveva in custodia. Ottenute le chiavi è Mustafa bey ad aprire la porta sulla strada e a invitarci a salire le scale e a seguire il suo giovane assistente.

L'appartamento è al secondo piano dell'edificio, un palazzo non vecchio ma tutt'altro che ben conservato. Tutte le finestre affacciano su *Karabekir caddesi* o sulla via dell'ufficio di Savaş, tranne il bagno che ha una sola piccola apertura su un ancor più piccolo pozzo luce. L'appartamento è abbastanza grande e ha una stanza in particolare che piace a Firat: è posta all'angolo del palazzo ed è molto luminosa. Nessuno fa accenno a regole di comportamento particolari, non si parla di ospiti o di ragazze. Ma Firat preferisce chiarire la situazione e chiede a Mustafa bey se ci siano delle regole particolari sugli ospiti. L'uomo sembra capire a cosa Firat stia alludendo e con il suo tono assertivo gli assicura che se non crea fastidio agli altri condomini, nessuno interferirà con la sua vita privata. Il prezzo proposto da Mustafa bey non né conveniente né caro e Firat, memore delle difficoltà vissute in precedenza, non indugia ad accettare l'offerta. Ma l'affare in realtà si conclude solo quando Savaş conferma di porsi come garante di Firat nei confronti di Mustafa bey. A questo punto, attraverso la mediazione di Savaş, Mustafa bey concede a Firat di pagare inizialmente solo il primo mese d'affitto e di poter attendere il primo stipendio da insegnante per versargli le due mensilità di caparra. Firat ha bisogno di questo tempo perché il mese prima ha prestato dei soldi al fratello, che spende più di quanto i genitori gli diano, oltre ad avere aperto sul conto un piccolo mutuo che in realtà serviva al padre per ottenere liquidità. Quindi è ancora una volta Savaş che assicura di poter procurare a Firat gli elettrodomestici di cui la casa è

sprovvista (il frigo, il piano cottura e la lavatrice), oltre che un letto. Mustafa bey prende così i soldi del primo mese, che Firat aveva già con sé, mentre il suo assistente consegna le chiavi a Firat. Quindi, dopo aver baciato su entrambe le guance e abbracciato con forza sia me che Firat, un'abitudine turca meno frequente nei giovani, lascia l'appartamento insieme al suo assistente.

Firat ora si rilassa e ringrazia con insistenza Savaş, che nel frattempo si era messo in contatto con un amico e aveva già trovato in un negozio non lontano gli elettrodomestici mancanti. Savaş dice a Firat di non preoccuparsi, che il suo aiuto non è che quello che sempre andrebbe offerto: "*kan çekiyor*", è il sangue che lega, conclude prima di uscire di casa.

Ortaköy: il fronte del paese

In quei giorni Firat inizia la sua attività di insegnante a Ortaköy. Come primo compito Firat deve raccogliere le iscrizioni per l'anno scolastico che sta per iniziare. Una delle mattine dopo il lavoro di restauro della scuola, di fronte all'ingresso dell'edificio, io e Firat troviamo alcuni escrementi, apparentemente umani. Fuori di sé Firat si reca quasi di corsa in *meydan*, quindi al caffè giallo, dove incontra l'*eski muhtar* che si rifiuta di credergli sulla parola e viene a controllare con i suoi occhi il disgustoso atto di vandalismo. Di fronte all'evidenza, costretto a constatare la presenza degli escrementi e la loro natura umana, l'*eski muhtar* si lascia andare a qualche vago insulto senza sembrare tuttavia troppo stupito. Quindi saluta me e Firat e fa per tornare in *meydan*. Firat, la cui collera sale di minuti in minuto, lo ferma e gli dice che non accetterà le iscrizioni degli studenti fino a quando l'entrata della scuola non sarà stata pulita e aggiunge che se questo non dovesse avvenire entro due giorni si rivolgerà alla polizia. Quindi, appena il *muhtar* si allontana, Firat chiude la scuola e lascia Ortaköy. Io resto in paese fino all'ora di pranzo, ma tranne qualche convenevole al caffè verde e a quello grigio, nessuno sembra aver voglia di parlare, quindi per non risultare insistente prendo in *meydan* il primo *dolmuş* per tornare a Iğdır.

Il mattino seguente troviamo l'appartamento grazie a Savaş e nessuno dei due si reca a Ortaköy, anche per il timore di trovare ancora gli escrementi.

Due giorni dopo gli escrementi sono scomparsi, gli scalini puliti e Firat può procedere in maniera più serena a raccogliere le iscrizioni. Come gli era stato suggerito alla veranda del caffè verde uno dei primi giorni, cerca il *molla* (uno degli abitanti del paese, la cui figlia era iscritta a quella scuola) per chie-

dergli di annunciare l'apertura delle iscrizioni dagli altoparlanti posti sul minareto della moschea, il cui ingresso è, come per le case, preceduto da un cancello tra le alte mura che affacciato su *meydan*. In seguito all'annuncio, nel giro di un'ora circa tutti gli studenti degli anni precedenti si sono iscritti, e la prima elementare conta otto nuovi scolari. I bambini arrivano accompagnati, la maggior parte dai padri, molte famiglie hanno più di un bambino a scuola. I cognomi che Firat registra sono molti meno delle famiglie che si presentano. Faruk, l'uomo che i primi giorni aveva cercato di far assumere la ragazza, si presenta con le sue due figlie gemelle, iscritte in quarta elementare, e un'altra bambina, da iscrivere al primo anno. Sia i ragazzi che alcuni adulti del paese continuano a chiamare sia Firat che me, "*hocam*", maestro, un termine che usato al di fuori del contesto scolastico suona strano a Firat.

Nell'attesa per l'iscrizione, un genitore incontrato in precedenza al caffè giallo, mi racconta le vicende del *muhtar* arrestato. La dinamica dei fatti che portarono all'arresto, così come ricostruita dall'uomo, è quella che segue. Il figlio del *muhtar* aveva discusso con un altro ragazzo a scuola e mentre tornavano a casa per la pausa pranzo si erano picchiati. Nel pomeriggio i due padri si erano incontrati in paese, e siccome il *muhtar* aveva recentemente impedito all'altro uomo l'uso dell'acqua di un certo canale per l'irrigazione, la discussione sulla zuffa dei figli si era trasformata in una lite, sfociata infine in quattro colpi di pistola esplosi dal *muhtar* nei confronti dell'altro uomo. I colpi erano stati volontariamente rivolti ad una gamba, almeno secondo il mio testimone, e due dei quattro avevano colpito e ferito, non gravemente, l'uomo. All'arrivo dell'ambulanza e della polizia, il *muhtar* aveva già lasciato il paese, così era seguito l'arrivo dell'esercito che aveva messo a soqquadro l'intero paese. Pochi giorni dopo l'uomo era stato arrestato, oltre che per l'aggressione armata, per il possesso illecito dell'arma (una pistola). Tutto era accaduto in primavera, ma a fine estate l'uomo e la sua famiglia erano ancora in attesa del giudizio definitivo del tribunale.

L'ultima sera, Savaş e Sarkan

La sera prima della mia partenza da Iğdır incontro per un ultimo saluto, assieme a Firat, Savaş e Sarkan — il suo amico tassista che avevamo chiamato qualche volta nei giorni precedenti. Sarkan passa a prenderci con il tassì, Savaş al telefono aveva insistito affinché ci vedessimo in una pasticceria che a lui piaceva molto. Chiacchierando in auto Firat racconta a Sarkan degli aiuti rice-

vuti da Savaş, del fatto che si sente in debito, ma Sarkan gli dice di stare tranquillo che se Savaş lo ha aiutato è perché può aiutarlo. La sua *aşiret* è ricca e suo padre lo è ancora di più.

Quando arriviamo in pasticceria Savaş ci sta attendendo fuori dalla porta, fumando. Trovato posteggio per il tassì entriamo tutti assieme in pasticceria. Savaş si dirige verso un tavolo libero e mentre lo seguiamo fa un cenno di saluto a una donna, seduta sola, due tavoli più in là, che a sua volta ricambia il saluto. Il tavolo della donna è sgombero e il suo sguardo è rivolto verso il televisore. Sarkan la saluta a sua volta e così facciamo in segno di cortesia anche io e Firat, anche se non l'avevamo mai vista in precedenza. Era dai giorni del referendum costituzionale che non incontravamo Savaş, che approfitta delle notizie che passano sul televisore alle mie spalle e, memore della mia passione politica, mi dice subito che alla fine, anche se non gli cambia nulla, è soddisfatto per il risultato. Il weekend precedente il partito del premier Erdoğan aveva ottenuto la vittoria, i militari sarebbero stati processati. Firat tuttavia si espone, e contro l'entusiasmo di Savaş, fa notare che non tutte le regole erano buone, che Erdoğan vuole tutto il potere. Sarkan è d'accordo con Firat, secondo lui i turchi si stanno facendo manovrare da Erdoğan. Firat è invece ancora indispettito perché il meccanismo di voto prevedeva di esprimere una sola preferenza per votare tutti i quesiti, che risultavano piuttosto diversificati: non era questa la sua idea di democrazia, di partecipazione. In ogni caso Savaş conferma di essere contento del risultato, che secondo lui è meglio Erdoğan che l'opposizione.

Mentre siamo ancora rivolti verso il televisore chiedo a Savaş se abbia votato, ma lui mi dice di no, perché non è residente a Iğdır. Sarkan neanche, e così neppure Firat. Anche a Iğdır i sì hanno vinto, anche se il divario tra le preferenze, rispetto alla media nazionale era ridotto. La provincia era da tempo politicamente divisa tra il MHP, il partito ultra-nazionalista turco, sostenuto dagli *azeriler* e contrario al referendum, e il BDP, il partito curdo che aveva optato per l'astensione, in questo caso alimentando le possibilità di vittoria dell'AKP, che proprio in questi anni sta lentamente prendendo piede in provincia. L'equilibrio e l'incertezza, in ogni caso, erano stati mostrati anche in questo caso dalla quasi parità delle opinioni degli elettori. Una situazione non nuova per Iğdır, mi racconta Sarkan mentre Savaş è uscito a fumare. Alle ultime elezioni amministrative, risalenti al 2009, l'MHP, che da tempo governava la città, ha inaspettatamente perso voti a favore dell'AKP di Erdoğan, che fino a quel momento non aveva attecchito in maniera significativa a Iğdır, lasciando in questo modo

che, con pressoché le stesse preferenze espresse negli anni precedenti a favore del BDP, il partito curdo divenisse il partito di maggioranza e eleggesse il proprio sindaco, di cui Sarkan era molto orgoglioso.¹³ Dunque la stessa incertezza elettorale delle elezioni amministrative aveva portato, durante il weekend precedente, solo il 50 per cento dei votanti a esprimere la propria preferenza nella provincia di Iğdır, lasciando per altro che il tempo della campagna referendaria e del voto trascorressero in maniera discreta, senza registrare né aperti confronti né scontri nelle campagne o in città, diversamente da quanto era avvenuto per le elezioni amministrative e politiche — evidenziando, seppure in maniera contingente, una certa distanza tra la popolazione e l'idea di Stato.

Finito il servizio televisivo, la serata con Firat, Savaş e Sarkan si concentra sui dolci della pasticceria e con i dolci si conclude. Tuttavia, quando ci alziamo dal tavolo, Savaş, dopo aver pagato per tutti, torna dalla donna seduta poco più in là, quella salutata un'ora e mezza prima, e la invita a seguirci. Quando Savaş raggiunge me, Firat e Sarkan fuori dal locale ci presenta la donna: è la moglie di suo fratello. Quindi i tre salgono sul tassì di Sarkan, i due uomini davanti e la donna dietro, mentre io e Firat, data la risibile distanza tra la pasticceria e l'hotel in cui eravamo ancora alloggiati, ci allontaniamo a piedi.

Il mattino seguente rientro in Italia percorrendo pressoché a ritroso l'itinerario dell'andata. Con l'autobus mi reco fino a Malatya, passando per Erzurum e Diyarbakır, mentre il giorno dopo volo da Malatya a Istanbul, e da Istanbul a Bergamo.

¹³ Nel 2012 il sindaco di Iğdır a cui si riferisce Sarkan sarebbe stato arrestato nell'ambito di un'operazione di polizia, fortemente sponsorizzata dal premier Erdoğan, tesa a eliminare una rete di finanziamenti per le attività illegali dei separatisti curdi. La posizione del sindaco non è mai stata realmente chiarita e diverse testate nazionali si sono espresse in maniera opposta.

CAP. 8

DURANTE L'INVERNO

Marzo 2011: un'altra strada per Iğdır

Durante l'inverno trascorro un mese a Istanbul, solo a marzo torno a Iğdır, dopo la prima visita autunnale. Pur provenendo ancora una volta da ovest, l'itinerario che seguo per raggiungere la provincia di Iğdır è differente. Da Istanbul volo verso Kars, città che dà il nome all'omonimo altopiano, situato a nord, al confine con la Georgia, e che possiede l'aeroporto più vicino a Iğdır.¹ L'aeroporto di Kars possiede solo una pista e l'edificio per l'imbarco e per ritirare i bagagli è costituito da due grandi stanze separate da una parete di vetri: una stanza è dedicata a chi parte e una a chi arriva. I controlli della polizia avvengono all'ingresso dell'aeroporto, come d'uso in Turchia, e anche prima dell'imbarco. In ogni caso l'attesa di fronte al *gate* è minima essendo presente un solo aereo sulle piste di Kars. Sul piazzale antistante l'aeroporto c'è un ampio parcheggio per gli automezzi. Quando esco dall'aeroporto ci sono alcune auto private, qualche tassì e una fila di autobus della compagnia con cui ho volato.

Nonostante l'aeroporto di Kars sia vicino a Iğdır, ci vogliono circa tre ore per raggiungerlo. In parte i tempi sono legati al dislivello, di 1000 metri circa, esistente tra l'altopiano di Kars (in media 1800 metri s.l.m.) e quello dell'Arasse (in media 800 metri s.l.m.); in parte è il cattivo stato di conservazione della sede stradale a rallentare la corsa di auto e autobus. Partendo dall'aeroporto, lungo tutto l'altopiano di Kars non si attraversa né si scorge in lontananza al-

¹ Nel luglio 2012, a sedici anni dall'inizio dei lavori, nella periferia di Iğdır è stato inaugurato il primo aeroporto civile della zona. L'aeroporto è parte di un progetto quinquennale di raddoppiamento degli scali in Turchia (saliti, Iğdır compreso, da 26 a 48) fortemente voluto dai governi dell'AKP. Così come gli altri aeroporti provinciali, lo scalo di Iğdır è per ora collegato solo con Istanbul e (a breve) con Ankara, tramite la compagnia di bandiera. La vicinanza dell'aeroporto al Monte Ararat, dimezzata rispetto al più vicino aeroporto esistente in precedenza, potrebbe cambiare sensibilmente l'economia della città, per ora tagliata fuori dai flussi economici del turismo generato dal Monte Ararat. Di fatto, la scalata della vetta *Ağrı Dağı*, così come nell'Ottocento, si intraprende sul versante opposto, quello di Doğubayazıt e Ağrı. In ogni caso, la carenza di valide infrastrutture stradali rischia di limitare l'efficacia e i vantaggi dovuti all'apertura di un nuovo aeroporto, in particolare rispetto ai flussi economici non legati al turismo di montagna.

cun centro abitato. Dai finestrini si vedono alcuni greggi di pecore pascolare nei pressi delle tende dei pastori — nei periodi della transumanza si possono incontrare gli stessi greggi muoversi lenti in direzione di Iğdır o Kars. Nel tratto di questo itinerario che costeggia il confine con l'Armenia, in particolare vicino al limite dei due altopiani, alcune strade laterali sono sbarrate da segnali dell'esercito turco — in lontananza a volte si riconoscono le forme di alcuni edifici, piccole caserme e torrette di guardia. Nonostante la vicinanza ad un confine chiuso, lungo tutta la strada non c'è neanche un posto di blocco. Una serie di curve segna il cambio di pendenza e il passaggio tra l'altopiano di Kars e quello dell'Arasse. All'imbocco della discesa, prima di affrontare i tornanti senza paracarri, oltre il bordo della strada, lo sguardo è attratto dalla lontana cima imbiancata del Monte Ararat. Poco dopo, ad ogni tornante, quando l'autobus passa vicino al limite della carreggiata e il panorama diventa più ampio che mai, l'occhio si perde nell'immensa pianura che da Iğdır raggiunge Erevan, ricca di vegetazione e piccoli insediamenti, in una visione che immediatamente resuscita le sensazioni che uno o due secoli prima avevano descritto i viaggiatori stranieri provenendo dal desolato e freddo altopiano di Kars.

Conclusa la discesa verso l'Arasse, circa a metà della tratta, l'autobus compie una breve sosta presso un caffè a bordo strada. Il caffè sembra isolato nella campagna: è un piccolo edificio situato al limite di uno slargo di terra e circondato su tre lati dagli alberi. È gestito da due donne, di cui una chiama l'altra "*anne*", mamma, e da un uomo, che sembrerebbe essere il marito della figlia. Ai tavoli interni e a quelli nella veranda si servono bevande calde e fredde, ma si possono anche comprare biscotti confezionati e altri dolci, oltre che, nelle ore dei pasti, dei piatti più sostanziosi di carne e riso cucinati dalla *anne*. Così come lo slargo del caffè, la strada percorsa dall'autobus in questo punto è costeggiata da alberi a fusto alto che per alcuni chilometri interrompono la vista sull'altopiano e fanno percepire la zona che si attraversa come un luogo nuovamente isolato. L'edificio di cui fa parte il caffè, un parallelepipedo ad un solo piano fatto di mattoni di cemento e mai intonacato, è situato tra la strada e gli alberi. Sul retro, all'ombra degli alberi, ci sono alcuni tavoli per i clienti. Gran parte dello slargo sterrato, sul lato della strada, è occupato da un parcheggio abbastanza ampio. All'estremità del parcheggio è stato costruito un bagno pubblico, un locale dalle pareti in cemento con una porta di metallo, i servizi sono *alaturka*, a filo pavimento. Il bagno ha un solo ambiente in cui entrano sia gli uomini che una donna con un bambino. Alle spalle del bagno gli alberi sono

più radi e rivelano un affossamento del terreno. Nella parte più bassa dell'affossamento sorge un cimitero, e leggermente più lontano, alle spalle del cimitero, dove la collina cresce di nuovo, ci sono alcune case, parte di un piccolo centro abitato nascosto dagli alberi a chi viaggia lungo la strada principale.

La strada che attraversa l'altopiano dell'Arasse incrocia ora alcuni centri abitati, mentre ogni volta che si avvicina al confine armeno non si vedono che campi brulli, torrette militari e qualche casa disabitata. In seguito al conflitto tra l'Armenia e l'Azerbaigian, dal 1993 al 2000 circa 60 paesi della zona sono stati evacuati e circa 4500 persone sono state inurbate in centri abitati più lontani dal confine, in particolare nella cittadina di Tuzluca.

L'autobus arriva a Iğdır percorrendo prima *Enver* poi *Karabekir caddesi*, da nord verso sud, dunque lungo la stessa strada che conduce a Doğubayazıt, la via dello spartiacque di Bekir. L'autista effettua due diverse fermate, tutte e due in centro, presso le agenzie di viaggio della compagnia di volo. Scendo all'agenzia vicino al capolinea dei *dolmuş* e siccome ho bisogno di un tassì, pur essendo mesi che non lo sento, chiamo Sarkan.

La scomparsa di Savaş

Nel periodo in cui sono stato lontano da Iğdır, Firat, con cui dividerò l'affitto dell'appartamento, ha cambiato casa. Quando Sarkan arriva gli dò l'indirizzo, lui non è sorpreso che Firat abbia cambiato casa, ma non era a conoscenza del nuovo indirizzo. Sarkan mi racconta che durante l'inverno Savaş si è messo nei guai. Savaş aveva perso dei soldi nel tentare qualche affare, quindi aveva chiesto un prestito ad uno strozzino, per non informare la famiglia delle sue disavventure economiche. Alla fine non era riuscito a restituire i soldi e, indebitato fino al collo, aveva rischiato di mandare a fondo e perdere anche il commercio del cemento e l'altra attività che gestiva per conto del padre: l'affitto e la gestione di macchine da lavoro (camion, draghe, eccetera). Prima del dramma il padre di Savaş, che si trovava nel loro paese di origine, vicino al confine iraniano, era venuto a conoscenza della situazione in cui si era messo il figlio ed era immediatamente rientrato a Iğdır. La sua prima mossa era stata quella di obbligare Savaş ad abbandonare Iğdır e tornare al paese della sua asiret. Insomma, Savaş era scomparso dalla circolazione dalla sera alla mattina. A Iğdır nessuno l'aveva più visto, neppure Firat.

In seguito alla partenza di Savaş, anche i rapporti tra Firat e Mustafa bey erano cambiati. Savaş era scomparso e interrompendo una sorta di catena di

fiducia si era portato con sé la solidarietà tra le persone che aveva fatto conoscere. Mustafa bey era diventato molto incalzante nel richiedere i pagamenti a Firat, nonostante gli accordi presi in precedenza — e Firat sospettava che fosse stato proprio Mustafa bey a prestare i soldi a Savaş, quei soldi che Savaş aveva perso e che erano stati restituiti dal padre. In ogni caso Mustafa bey, una volta ottenuta la caparra, non aveva placato le sue richieste economiche e aveva cercato di alzare l'importo dell'affitto mensile di Firat. Inoltre Firat aveva riscontrato che la pessima qualità dell'edificio, oltre alla mancanza di un sistema di riscaldamento centralizzato, rendeva impossibile scaldare la casa lungo il rigido inverno di Iğdır. Firat, che aveva sempre abitato in luoghi caldi, era rimasto sorpreso da tutta la neve caduta tra novembre e febbraio — dopo la prima nevicata, appena rientrato da scuola era corso in centro a comprare una giacca invernale, una di quelle imbottite che non aveva mai posseduto e che, prima di quella esperienza, ammise, gli erano sempre sembrate una questione di moda e lusso. Ma il freddo di Iğdır, così mi disse, non si combatteva con un maglione in più, neanche in casa — purtroppo. Sotto casa invece l'arteria di *Enver* e *Karabekir caddesi* non sembrava avere pace: i motori, i clacson e le grida, indifferenti al giorno e alla notte, rendevano molto rumoroso l'appartamento. Proprio nei pressi della casa, la polizia effettuava regolari controlli sui mezzi e sui passanti, creando ancora più confusione. Come se non bastasse, almeno cinque volte, nell'arco di un paio di mesi, la *jandarma* aveva fatto brillare dei bagagli lasciati incustoditi troppo a lungo fuori dalle agenzie di viaggio, poco lontano dall'appartamento. Le esplosioni avvenivano senza preavviso: la prima volta Firat si era spaventato molto, ed era già in strada prima di comprendere cosa fosse accaduto, quindi anche quelle esplosioni erano diventate parte di una rumorosa routine. Il giorno in cui io ero arrivato a Iğdır passando in tassì nei pressi della vecchia casa di Firat, sei uomini della *jandarma* stavano perquisendo un autotreno con la targa dell'Iran, controllando con degli specchi che non ci fosse nulla/nessuno appeso al fondo del rimorchio. Poco oltre, vicino a due auto con i lampeggianti accessi, altri due uomini tenevano in disparte il conducente: uno dei due controllava i documenti, l'altro lo perquisiva. Durante l'inverno mi era capitato di leggere su alcune pagine dei quotidiani locali, che

Firat mi aveva inviato via email, di controlli per il contrabbando, in particolare di sigarette, capitolati in scontri a fuoco.²

Alp, Baran e il nuovo appartamento

A sbloccare la situazione aveva contribuito il secondo turno di nomine dei giovani insegnanti elementari, assegnati direttamente dal Ministero dell'Istruzione. Ad anno scolastico già inoltrato erano arrivati a Iğdır due amici di Firat, Alp e Baran.

Alp viene da Tunceli, una provincia dell'Anatolia centrale, popolarmente nota per detenere il più alto grado di alfabetizzazione in Turchia e per l'indole eccentrica dei suoi abitanti. Benché Alp sia tre anni più vecchio di Firat, i due si sono conosciuti a Izmir quando erano iscritti allo stesso anno dello stesso corso di laurea. Quando aveva concluso le scuole superiori Alp aveva deciso di fare il servizio di leva, obbligatorio in Turchia. Al ritorno dall'esperienza militare aveva iniziato a lavorare per mettere da parte dei soldi, prima di iscriversi all'università a İzmir. La famiglia di Alp è numerosa, il fratello più piccolo ha appena un paio d'anni, ma non è particolarmente benestante — tutti elementi che Alp rivendica come condizioni alla base delle sue scelte.

Durante gli studi a İzmir, Firat e Alp erano da considerarsi conoscenti, più che amici. A İzmir non avevo mai incontrato Alp, a differenza di Baran, ma lui stesso mi ha raccontato che la sua vita a quel tempo si divideva tra la città dei suoi studi e Istanbul, città in cui la sua fidanzata, una ragazza di famiglia benestante conosciuta a Istanbul, studiava architettura. In quegli anni, tra l'altro, la vita da studente e i continui viaggi di Alp, le giornate e le serate passate in una città cara come Istanbul, l'avevano portato a indebitarsi con la sua banca. L'inverno in cui Alp aveva accettato l'incarico a Iğdır, l'aveva fatto anche nella speranza che, in una zona isolata come quella, la vita di tutti i giorni sarebbe stata economica e vivere qualche anno da quelle parti l'avrebbe messo in condizione di risparmiare e rifondare lentamente il suo debito, cosa che effettivamente riusciva a fare. A questo progetto si era sommata l'idea che aveva attirato qui anche Firat: ottenere un numero alto di punti nella graduatoria nazionale,

² L'ultimo di questi scontri a fuoco tra contrabbandieri e polizia di cui sono a conoscenza è avvenuto l'11 agosto 2012 lungo la strada che da Iğdır porta a Kars. Nella sparatoria, avvenuta in seguito alla forzatura di un posto di blocco, è stato ucciso un poliziotto della *jandarma* di Kars [fonte online: <http://Iğdırdogusgazetesi.tr.gg/sigara%20kacakcilari%20polisle%20catisti%20bir%20memur%20sehit.htm>]

grazie alle concessioni del Ministero dell'Istruzione a chi si presta ad insegnare per qualche anno in una zona isolata della Turchia, per raggiungere, in cinque anni circa, la possibilità di avere un punteggio sufficientemente alto per poter lavorare in una buona zona di Istanbul.

Arrivato a Iğdır, Alp è stato assegnato a una scuola primaria posta tra la periferia sud-orientale e il versante nord del Monte Ararat, in un paese abitato esclusivamente da curdi. La situazione economica delle famiglie del paese è molto più precaria di quella del paese di Firat: pochi posseggono degli appezzamenti di terra abbastanza ampi da creare un commercio e la vita è legata all'allevamento del bestiame, una professione per nulla remunerativa da queste parti. L'edificio scolastico è posto al centro dell'abitato ed è simile per forma, dimensione e stato di manutenzione a quello di Ortaköy. Tuttavia, il maggior numero di bambini presenti in paese e il numero minore di istituti primari nell'area, fa sì che nella scuola di Alp siano impiegati un numero più alto di insegnanti. Il lavoro di Alp è quindi meno intenso e comporta minori responsabilità rispetto a quello di Firat. L'unica vera preoccupazione di Alp sono le condizioni igieniche degli studenti, decisamente scarse, che nei mesi invernali portano al limite la salubrità dell'ambiente. Ma nonostante i suoi sforzi e quelli degli altri insegnanti in questa direzione, l'igiene dei ragazzi era rimasta un discorso indifferente alle famiglie, con noiose ripercussioni su tutte le classi.

Baran viene dalla regione di Ankara, dove vive la sua famiglia che coltiva e commercia frutta di diverso tipo, ma in particolare noci. Così come Alp, anche Baran ha conosciuto Firat a İzmir, dove tutti e tre frequentavano lo stesso corso di laurea. A İzmir, in particolare durante gli ultimi due anni, Firat e Baran erano diventati amici intimi e passavano gran parte della settimana assieme. Quel periodo coincise con un cambiamento nello stile di vita di Baran. Fin da quando era bambino, l'economia della famiglia di Baran era stata solida e fiorente. A lungo le noci coltivate nei campi dei genitori erano state acquistate ad un ottimo prezzo dallo Stato, che si occupava in un secondo momento dell'esportazione dei prodotti agricoli. Tuttavia, durante l'ultimo quinquennio, la progressiva attuazione delle politiche liberiste dei governi dell'AKP aveva generato un crollo del prezzo delle noci e dell'altra frutta, così che Baran e la sua famiglia avevano dovuto modificare sostanzialmente il loro stile di vita. Baran a quei tempi era iscritto al secondo anno e da un anno all'altro aveva dovuto cambiare casa e abbandonare, oltre che le sue abitudini, i suoi progetti per il futuro. La prospettiva di una vita da insegnante non corrispondeva a quanto

aveva immaginato, in particolare senza qualche guadagno extra, ma sapeva che in futuro l'azienda di famiglia sarebbe riuscita a mantenere solo i genitori. In questo periodo di sventure e cambiamenti, Baran e Firat, che si era appena ritirato dal movimento Gülen, erano diventati buoni amici.

All'inizio dell'estate di quest'anno, nell'esame di selezione nazionale, Baran aveva ottenuto una delle valutazioni più basse dell'intero corso universitario. Così, per evitare di finire da solo in una zona altrettanto emarginata come quella di Iğdır, aveva preferito optare direttamente per Iğdır. Iğdır non era una meta molto richiesta, quindi era un posto facile da ottenere, e lì erano già presenti Firat e alcuni altri suoi conoscenti. Arrivato in città, anche se nominato per ultimo, Baran aveva trovato una sistemazione lavorativa migliore di quelle di Alp e Firat. La scuola dove insegna si trova nella periferia orientale della città, in un istituto che può vantare una classe per ogni anno e un organico effettivo ad ogni livello, dai bidelli alla presidenza.

Una serie di circostanze personali, sociali ed economiche, aveva condotto Firat a cercare un nuovo appartamento insieme ad Alp (Baran si sarebbe aggregato solo qualche settimana dopo). Inaspettatamente, almeno per Firat, la ricerca aveva dato buon esito in poco tempo. Grazie ad un annuncio trovato in un grande supermercato del centro, Alp e Firat avevano conosciuto *Kamil bey*, un uomo di settant'anni circa, originario di Iğdır ma emigrato da giovane in Germania. Qualche anno prima, in prossimità della pensione, Kamil bey aveva investito i suoi risparmi nella costruzione di un edificio nella periferia della sua città natia. L'impresa era andata a buon fine e grazie agli affitti e alla vendita di alcuni appartamenti Kamil bey si era assicurato una vecchiaia tranquilla, nella sua cara Turchia. Il giorno che aveva incontrato Alp e Firat, Kamil bey non aveva fatto troppe domande. Inizialmente aveva richiesto di vedere le loro ultime buste paga, quindi aveva chiesto informazioni sulla vita dei due. La storia di Firat, fatta di continui spostamenti al seguito della famiglia, e il presente dei due ragazzi, lavoratori costretti a vivere in una città sconosciuta, aveva generato in Kamil bey un senso di complicità e simpatia. Dopo pochi minuti era stato lui a monopolizzare la conversazione con il racconto autobiografico dei disagi vissuti tanti anni prima, al tempo della sua migrazione in Germania. La conversazione era durata tutto un pomeriggio, ma molto prima che i tre si salutassero, Kamil bey gli aveva concesso in affitto, ad un prezzo invitante, l'ampio appartamento situato all'ultimo piano della sua palazzina, nella periferia nord di Iğdır, verso Ortaköy.

La palazzina di Kamil bey sorge in un quartiere residenziale in cui molti degli edifici sono ancora in costruzione. La strada sottostante ha quattro corsie e i due sensi di marcia separati da una fila di giovani alberelli. La pavimentazione è fatta di piccoli blocchi di cemento, molto comuni nei centri città o nelle zone residenziali in Turchia, una scelta estetica che non è stata promossa dalla pratica: i continui lavori in corso, il passaggio di pesanti automezzi e camion carichi di mattoni, terra e detriti, hanno sfondato la pavimentazione in vari punti. Il marciapiede intorno alla palazzina, tre mesi dopo essere stato ultimato, era già stato completamente divelto dagli operai e dai macchinari impiegati per la costruzione di un edificio a fianco. E lungo la strada, intitolata a Tansu Çiller, unica donna premier della storia turca, acerrima nemica dei separatisti curdi,³ questo era solo uno dei casi. Il quartiere appare continuamente in costruzione, gli impresari sembrano rapiti da uno sviluppo edilizio che non tiene conto di quanto fatto in precedenza, e di cui non riesco a comprendere il fine – in una provincia che non sembra essere alle porte di alcun boom demografico o economico. In ogni caso, al piano terra dei palazzi si trovano negozi di mobili e accessori per la casa, rivendita di bombole per il gas, di acqua minerale e di tabacchi; ma soprattutto supermercati, tavole calde, pasticcerie e caffè. Nelle stagioni più calde, la sera, la via è pedonalizzata e verso la campagna aprono altri caffè, piccoli locali all'aperto che servono analcolici e offrono, nei weekend, qualche concerto di musica turca dal vivo. Un caffè con una pista cementata per i go-kart e un giardino per una guerra simulata con fucili a vernice diventerà il passatempo preferito di Firat, Alp e Baran. Infine con l'arrivo dell'estate, al limite dell'abitato, giungono in *Tansu Çiller caddesi* le carovane di un piccolo Luna Park itinerante.

L'appartamento preso in affitto da Alp e Firat è al quarto piano, l'ultimo, e misura quasi cento metri quadri: ha tre stanze da letto, un grande soggiorno, la cucina e due bagni ciechi (di cui uno completo di doccia e servizi *alafranga*, cioè con la tazza, e l'altro con solo il lavandino e la toilette *alaturka*, cioè alla

³ Tansu Çiller (1946) è stata primo ministro turco dal 1993 al 1996, eletta nelle file del DP, il *Demokrat Parti*, una formazione di centro destra, liberista ma fedele all'ideologia kemalista. Çiller, che aveva concluso la sua formazione accademica da economista in diverse università statunitensi prima di diventare professoressa universitaria in Turchia, come primo ministro si è distinta per la politica estera aggressiva e per la lotta interna al PKK (in curdo *Partîya Karêrên Kurdistan*, Partito dei Lavoratori del Kurdistan). Per contrastare i crescenti attacchi dei separatisti la Çiller promosse un sostanziale rimodernamento dell'esercito turco. In seguito fu indagata dalla magistratura per alcuni fenomeni di corruzione avvenuti sotto il suo governo.

turca). La prima stanza, con il balcone a oriente e la finestra a nord, è quella di Firat. Da quel balcone, dal soggiorno, che sarebbe poi diventata la stanza di Baran, e dalla cucina si vede gran parte dell'altopiano dell'Arasse, fino alla catena montuosa che lo limita ad oriente. Il panorama orizzontale dell'altopiano è interrotto dalle tozze torri fumanti della centrale nucleare armena di Metsamor, mentre la sera sui pendii in lontananza brillano le luci di Yerevan. La stanza di Alp, così come la mia, si affaccia sulle vie della città; ma sopra i tetti dei palazzi, tra i pannelli solari e le cisterne per l'acqua, svetta l'*Ağrı Dağı*, la vetta più alta del Monte Ararat.

La sera del mio arrivo rivedo Firat e Baran e incontro per la prima volta Alp. Durante la cena tutti e tre mi confermano quanto Firat mi aveva anticipato nei mesi prima via email o tramite i software di messaggistica e VoIP: a Iğdır, quando finisce il lavoro, non resta nulla da fare. C'è un centro sportivo in cui Baran si reca per giocare a calcetto, ma la sera i locali aperti sono pochissimi e oltre a non servire alcolici, non organizzano né concerti né spettacoli per i giovani. Il cinema non c'è. Dopo alcuni mesi trascorsi a Iğdır, con la neve a impedire qualsiasi gita fuori porta, i tre sono annoiati dalla monotonia della vita in zona. Il ricordo degli anni a İzmir, metropoli che, in tutta la Turchia, per proposte culturali e vita sociale è seconda solo a Istanbul, li tormenta.

In ogni caso, nei primi mesi di permanenza, Baran si è ben inserito in un giro di giovani insegnanti arrivati con lui o stabili in città da qualche anno. Il gruppo è composto principalmente da giovani immigrati per lavoro. Le due eccezioni sono una ragazza di Iğdır e un giovane di un paese vicino a Doğubayazıt — entrambi hanno comunque vissuto e studiato per anni nelle grandi città dell'ovest turco. Per quanto Firat e Alp fossero inizialmente coinvolti nelle attività del gruppo, non si sono trovati a loro agio come Baran. Sono stati Firat e Alp ad iniziare a evitare il gruppo. Con alcuni di loro c'era stata maggiore affinità. Ma, a loro dire, quelle poche persone interessanti e intelligenti del gruppo di Baran, quando si trovavano tutti assieme si adeguavano senza opporre resistenza al tenore goliardico e superficiale delle serate e dei weekend assieme. Una goliardia non fatta di alcool o altri vizi, ma, a sentir loro, di chiacchiere che si limitavano ai pettegolezzi e film idioti e senza pretese guardati come dei capolavori. In compenso, una volta confessata la rispettiva sensazione di disagio provata nello stare nel gruppo, Firat e Alp avevano scoperto le proprie passioni comuni ed erano diventati in pochi mesi amici inseparabili: una situazione che aveva spinto i due a fare conoscenza e creare dei rapporti

con persone del luogo, al di fuori dell'ambiente dei giovani insegnanti immigrati con loro a Iğdır.

Ortaköy: l'arrivo di Zeynep

Il giorno seguente il mio arrivo a Iğdır decido di andare ad Ortaköy insieme a Firat, che esce di casa la mattina presto per andare ad aprire la scuola e a fare lezione ai suoi alunni.

Ortaköy nell'aspetto non è cambiata in modo significativo nel corso dell'inverno. I quattro caffè sono tutti attivi, anche se, tranne il caffè verde, non restano aperti tutto il giorno, e sono frequentati, sempre e solo dagli uomini del paese. Seduto ai tavolini del caffè di Enver scopro che il *muhtar* è ancora in prigione e che sarà liberato non prima dell'estate. Alcuni dei giovani abitanti di Ortaköy, conosciuti alla fine dell'estate precedente, sono a scuola; altri sono via per periodi più lunghi, di stanza nei collegi superiori o universitari delle province vicine. L'unico cambiamento estetico che si può percepire è quello dovuto alla stagione. Benché il calendario e il termometro siano concordi nello stabilire che l'inverno non è ancora finito, nonostante l'aria gelida e il leggero vento raffreddato dalla neve recentemente caduta in montagna, le piante iniziano a riprendersi grazie al sole di montagna, caldo e diretto nelle ore centrali della giornata e in poche settimane saranno piene di boccioli.

Alcuni sostanziali cambiamenti sono invece avvenuti sul fronte della scuola. Vengo a conoscenza di questi cambiamenti in diversi modi: innanzitutto tramite Firat, che oltre ad averli vissuti in prima persona, in parte me li aveva già anticipati durante la mia assenza; quindi tramite la nuova insegnante e alcuni paesani che, quando arrivo a Ortaköy, nonostante i mesi di assenza, mi riconoscono e si dimostrano stranamente disponibili; infine tramite Alp, che scopro essere un osservatore attento, e a volte con l'aiuto di Baran, meno informato su Ortaköy perché leggermente in rotta con Firat e Alp. In ogni caso tutti i cambiamenti avvenuti non hanno favorito l'inserimento di Firat nella comunità di Ortaköy, né come persona, né come insegnante. Nei mesi in cui sono stato assente sono state diverse le occasioni di frizione tra lui e alcuni paesani. Questi piccoli scontri e incomprensioni al momento del mio arrivo sembrano essere sfociati in una consolidata diffidenza tra molti degli abitanti del paese e l'insegnante e direttore della scuola dei loro figli. Una situazione che richiama alla mente le parole dell'impiegato al provveditorato, quando con disprezzo aveva parlato di Ortaköy e dei suoi abitanti, descrivendo l'astio e

l'incalzante sospetto con cui ogni insegnante sarebbe venuto a contatto, ma che qualche mese prima Firat era ancora sicuro di poter superare e mi scriveva: "Oggi è stato il mio secondo giorno di scuola e sto ancora tentando di farli stare zitti. Gran parte dei ragazzi di seconda e terza praticamente non sanno leggere né scrivere. Ieri ho richiesto un altro insegnante, ho mal di testa per tutto quel rumore. Ci sono dei problemi in paese, ma non troppi. Mi piace la mia classe!"

I primi malumori sono avvenuti poco dopo la mia partenza, quando a circa un mese dall'inizio dell'anno scolastico il provveditorato ha nominato un secondo insegnante per aiutare Firat. Per quanto fosse stato Firat a richiedere un aiuto, non aveva avuto voce in capitolo nella scelta. Inizialmente aveva richiesto al Provveditorato una maestra d'asilo e un altro insegnante. Durante l'attesa si era convinto che gli sarebbe stata assegnata solo la maestra d'asilo, esattamente l'opposto di quanto accadde. Poche settimane dopo la richiesta, infatti, si era presentata la nuova insegnante a scuola, per aiutarlo a dividere le classi. Appena la notizia dell'arrivo dell'insegnante si era diffusa, alcuni paesani si erano lamentati con Firat perché gli avevano chiesto di assumere una persona che si occupasse dell'asilo, quindi dei bambini più piccoli.

Al mio arrivo a Ortaköy la lamentela è ancora in atto e mi coinvolge direttamente. Durante un pomeriggio, seduto presso il bar verde di Ortaköy, vedo passare un uomo di sessant'anni circa con cui ricordo di aver parlato a settembre. L'uomo mi riconosce, si avvicina e mi chiede se, dato che sono pagato dallo Stato turco (un evidente, quanto arduo da risolvere, fraintendimento della mia posizione), non è forse meglio che io mi dia da fare e mi occupi dell'asilo, o meglio ancora che sostituisca la nuova insegnante a scuola e lasci che sia lei a occuparsi dell'asilo. Sua figlia e il marito, continua l'uomo, devono lavorare e non se ne fanno nulla di un altro insegnante, vogliono poter lasciare alla scuola materna il bambino. L'uomo è agitato e scontroso, la sua aggressione verbale, del tutto inaspettata, mi imbarazza e per un momento resto zitto, per paura che qualsiasi mia reazione possa essere ritenuta offensiva. Quindi decido di chiedergli, con tono conciliante, se non lo preoccupi il fatto che molti bambini, anche al terzo anno, non sappiano leggere correttamente, che gli insegnanti degli anni prima non glielo abbiano insegnato e che Firat invece tenga alla loro educazione. L'uomo risponde che sono ingenuo, che quel che i ragazzi devono imparare è far di conto e quel che importa è che i suoi nipoti finiscano la scuola in tempo, per andare a lavorare con la famiglia. Fortunatamente il caffè è poco

popolato ed Enver, il proprietario e gestore del locale, viene in mio aiuto stemperando i toni e chiarendo all'uomo la mia professione e la mia posizione — in fin dei conti fungendo da garante della mia buona fede in questo confronto sociale.

La nuova insegnante si chiama Zeynep, è una ragazza nata e cresciuta a Iğdır, vive in centro città ed è figlia di una famiglia azera piuttosto ricca e conosciuta. A Ortaköy, d'accordo con Firat, si occupa dei ragazzi che fanno la quarta e la quinta classe (unificate), mentre lui segue contemporaneamente quelli dal primo anno al terzo. In ogni caso le tensioni avute in seguito all'arrivo di Zeynep sono scemate appena i paesani sono venuti a conoscenza della provenienza della ragazza, della famiglia di cui fa parte, in qualche modo legata a Ortaköy — secondo quanto sostenuto da Firat. Tuttavia Zeynep, ancora secondo Firat, pur avendo sviluppato degli ottimi rapporti con tutti gli studenti, non è mai andata oltre l'edificio scolastico, neanche in *meydan*. Di fatto nessuno in paese la conosce direttamente. Al mattino il *dolmuş* lascia lei e Firat al cancello posto di fronte alla discarica, prima dell'inizio del paese; al pomeriggio è sempre lì che il *dolmuş* li attende. Non ha mai partecipato alle riunioni serali con i genitori e non ha promosso altre attività oltre quella strettamente didattica. In realtà, la presenza di Zeynep è più accettata di quella di Firat, anche se — o forse proprio perché — non ha mai fatto nulla oltre lo stretto indispensabile.

Tuttavia, quando parlo insieme a Zeynep di come si trova a Ortaköy, mi dice che qualche settimana prima due madri sono venute a parlarle e che conosceva già il paese siccome la sua famiglia è vicina ad una famiglia di Ortaköy (con cui io personalmente non ho mai avuto a che fare). In apparenza dunque sembra che l'intraprendenza di Firat come insegnante non sia servita a colmare la mancanza di una rete sociale di supporto alla sua figura e alle sue azioni, un fenomeno sociale di cui Firat riesce a comprendere le ragioni e che lo indispettisce non poco.

Serdar e il riscaldamento della scuola

Un'altra situazione che ha creato tensione riguarda il riscaldamento della scuola durante la stagione invernale. La caldaia che serve a riscaldare gli ambienti della scuola, situata nell'edificio posto a fianco di quello principale, quello un tempo occupato dall'abitazione dell'insegnante, si alimenta a legna. Il provveditorato in autunno compra la legna in zona e la recapita presso l'edi-

ficio della caldaia. Quindi garantisce un piccolo salario ad una persona che mantenga la caldaia funzionante e che si occupi nei mesi invernali di alimentarla e accenderla ogni mattina, prima dell'arrivo degli scolari. Nonostante l'arrivo del freddo, la persona incaricata (la stessa degli anni precedenti, così come aveva visto Firat nei documenti della scuola) non si era quasi mai recata ad accendere la caldaia. Quando l'aveva fatto era arrivata troppo tardi e le classi non si erano mai scaldate prima dell'ora di pranzo. A metà dicembre, in seguito alle prime nevicate, la situazione era diventata insostenibile, la scuola era gelida, Firat, Zeynep e i ragazzi erano costretti a indossare la giacca e i guanti per le prime due, tre ore, ogni mattina, finché la caldaia, accesa in ritardo dall'uomo, o accesa direttamente da Firat al suo arrivo, era riuscita a scaldare l'ambiente. Dopo aver parlato con la persona incaricata per chiedergli maggiore impegno, dopo aver chiesto all'*eski muhtar* di fare da intermediario e risolvere la situazione, dopo aver convocato una riunione con i genitori degli alunni per cercare sostegno in paese, l'atteggiamento dell'uomo non era minimamente cambiato e il freddo aumentava. Firat, deciso a non demordere, aveva quindi intrapreso le vie burocratiche e aveva fatto richiesta al provveditorato di cambiare ufficialmente la persona incaricata del riscaldamento. Nella richiesta Firat aveva suggerito il nome di Serdar, un uomo che abita dalla parte opposta di *meydan* rispetto alla scuola, al confine del paese verso il cimitero e la frontiera armena, in una casa circondata dalle piante — l'unica che ha il cortile privo dei muri di recinzione. Serdar ha una moglie e due figli, entrambi studenti di Firat, oltre a qualche animale da fattoria. In passato si era dimostrato molto gentile con Firat, in particolare durante le riunioni dei genitori. Inoltre, Firat sapeva che Serdar aveva una situazione economica indigente: in precedenza aveva avuto problemi a comprare i quaderni della scuola per i figli, siccome non aveva un lavoro fisso da più di sei mesi e la moglie non era mai stata impiegata — e anche nel caso avesse trovato un lavoro, sosteneva Serdar, qualcuno si sarebbe dovuto occupare dei figli a casa. Né lui né la moglie, inoltre, in base a quanto aveva detto Serdar a Firat, avevano parenti in zona o parenti più lontani che li potessero aiutare.

Il provveditorato accettò la richiesta di Firat e comunicò le nuove disposizioni all'*eski muhtar* e agli interessati. Il risultato positivo dell'attribuzione dell'incarico a Serdar fu dare un po' di respiro economico a lui e alla sua famiglia. L'altra faccia della medaglia fu la creazione di una nuova tensione tra l'istituzione scolastica e la gente di Ortaköy, al cui centro c'era Firat. Ben presto in-

fatti Firat ebbe modo di scoprire come Serdar fosse un outsider nella società di Ortaköy, lontano dalle reti sociali così come la sua casa era lontana (e differente) da quella degli altri. Al contrario, l'uomo che in precedenza aveva occupato il posto che ora era di Serdar era al centro di molte relazioni nel paese, legato dalla parentela a quattro diverse case e tre famiglie. Dal lato opposto gli impiegati e i funzionari del provveditorato, con cui in seguito avrei avuto modo di parlare direttamente di questo caso, erano stufo e infastiditi dall'eccesso di ostracismo che il paese praticava nei confronti della scuola e degli insegnanti — e avevano dunque colto la richiesta di Firat come una palla al balzo. Mehmet, il giovane impiegato del provveditorato che si era occupato mesi prima dell'autorizzazione per dipingere la scuola, mi confidò che negli ultimi quattro anni nessun insegnante assegnato a Ortaköy si era fermato più di un anno. Mehmet riconosceva che il problema era causato sia dalla cattiva fama del paese nel circondario, che teneva lontano dalle sue aule molti degli insegnanti più esperti e radicati nella provincia, sia dalla continua assegnazione a Ortaköy di insegnanti molto giovani, senza alcuna esperienza, soprattutto in fatto di gestione della scuola e rapporti con il paese. Inoltre, i già citati atti vandalici, che sarebbero proseguiti durante tutto l'anno scolastico, erano benzina versata sul fuoco della tensione. In ogni caso l'educazione e il benessere dei propri figli non sembrava essere una questione di alcun interesse per i paesani così come per i rappresentanti delle istituzioni. Altre dinamiche, l'autorità, l'autonomia e il potere che permettono di esercitare, sembravano al centro di quelle battaglie. Ora, anche la caldaia, il riscaldamento, un bene di prima necessità in una provincia dagli inverni così rigidi, era entrato a far parte in maniera pratica e simbolica nell'opposizione tra paese e Stato.

A febbraio, di fronte a nuove ostilità e alle continue lamentele ricevute dalla comunità di Ortaköy, in particolare da alcuni esponenti della famiglia dell'uomo incaricato in precedenza, il provveditorato optò per l'interruzione del servizio attraverso la sospensione del pagamento della persona incaricata di alimentare la caldaia. Mehmet, l'impiegato del provveditorato, che insieme ai suoi capi aveva sperato che la situazione avrebbe portato ad un risveglio delle coscienze di Ortaköy — dato che la legna era già stata in parte acquistata e si trattava solo di alimentare la caldaia, aveva puntato sul cavallo perdente. Il risultato di questa rappresaglia da parte dello Stato non fu altro che una scuola fredda, nelle gelide mattine ai piedi dell'Ararat.

La mancata risoluzione di questo problema accrebbe la tensione in paese tra scuola e popolazione. Firat si fece carico dell'acquisto, con i suoi soldi personali, di due stufe elettriche, miseri palliativi al freddo dell'inverno di Iğdır. Ogni mattina Firat, appena arrivato accendeva le stufe in un'aula, chiudeva la porta, e lì radunava la sua classe e quella di Zeynep, che si trovavano a far lezione nella stessa aula. Con l'allungarsi delle giornate aveva spostato una delle due stufe nell'altra classe e le lezioni erano riprese normalmente.

Nel frattempo Serdar e la sua famiglia erano stati messi in cattiva luce in pubblico: aver accettato quell'incarico fu visto come un tradimento nei confronti del paese. In *meydan* i commenti su di lui, in particolare al caffè giallo, erano sprezzanti e spesso gli uomini ripetevano che la propria moglie era in pena per la moglie di Serdar. Ma la discriminazione di Serdar aveva anche altre radici.

Alcuni mesi dopo questi avvenimenti Serdar mi avrebbe raccontato la sua storia. Serdar aveva sempre vissuto con la sua famiglia nell'altopiano dell'Arasse: da padre a figlio si erano tramandati il lavoro di pastore. Ogni inverno Serdar portava le pecore al pascolo nell'altopiano dell'Arasse, mentre d'estate si spostava sull'altopiano di Kars, più alto e più fresco. La transumanza durava circa dieci giorni, a volte di più, mai di meno. In quel periodo di viaggi la notte lui e il gregge la passavano all'addiaccio, mentre durante le stagioni si montavano le tende vicino a quelle di altri pastori, di altre famiglie. Tuttavia negli ultimi dieci anni con il solo lavoro di pastore non riusciva più a guadagnarsi da vivere. La situazione divenne ben presto insostenibile e Serdar decise di cambiare la sua vita. Per questa ragione (e se ce ne furono anche altre, non me lo disse) si scontrò con la sua *aşiret* e restò isolato, senza un posto dove andare. Nonostante le pressioni da parte delle altre famiglie, sua moglie lo seguì. Arrivarono così a Ortaköy quasi per caso, dopo aver trovato un lavoro vicino al paese, in un grande allevamento di mucche. Alla mie domande sul perché lui, curdo, avesse deciso di stabilirsi in un paese di *azeriler*, rispose che era disperato e che quando aveva trovato un lavoro e una vecchia casa da riparare a Ortaköy gli era sembrato di rinascere. Erano giorni che non aveva un posto dove dormire né del cibo decente per nutrire se stesso e la moglie. Al suo arrivo gli abitanti di Ortaköy non avevano opposto resistenza, avevano permesso che si insediassero lì dove abita ancora oggi, tra la fine del paese e il cimitero. Con l'arrivo dei figli non aveva voluto cambiare casa e paese, neanche qualche anno fa, quando perse il lavoro presso il grande allevamento.

In paese, al caffè grigio, mi viene dato un diverso punto di vista sull'arrivo di Serdar a Ortaköy. Due anziani del paese, di cui uno è parente con l'*eski muhtar*, mi dicono che quando Serdar era arrivato a Ortaköy versava in condizioni pietose, senza cibo e senza un posto dove mangiare e dormire. Nessuno a quel tempo si oppose a lasciargli sistemare la vecchia casa verso il cimitero e alcuni lo aiutarono anche a farsi un orto. Rapito dalla memoria e dalla rievocazione delle difficoltà della vita, uno dei due mi dice che Serdar e sua moglie si sono sempre comportati bene. Ma prima che abbia finito di pronunciare la frase, il parente dell'*eski muhtar* interrompe l'altro uomo e dice che di Serdar non c'è da fidarsi. L'uomo interrotto, che fino a quel momento aveva parlato rivolto a me, si volta verso il suo compagno, ma ancora una volta, prima che dica qualsiasi cosa, il parente dell'*eski muhtar* riafferma la sua versione: Serdar è curdo, non c'è da fidarsi. Così, con questo breve botta e risposta, il racconto si interrompe e l'anziano dai toni concilianti cambia posizione sulla sedia e con l'aiuto del suo bastone si sistema con la schiena rivolta verso il suo compagno. Il parente dell'*eski muhtar* continua invece per la sua strada, indifferente alle proteste silenziose, e mi dice che io non so che era successo in paese durante l'inverno: Serdar aveva rubato il lavoro ad un altro e poi non l'aveva svolto. E per concludere il discorso, recita una sorta di proverbio razzista, comune da queste parti, "*Kürdün evine misafir ol ama ermeni'nin evinde yat*": sii ospite dei curdi, ma dormi in una casa armena.

Il test del QI e la pulizia della scuola

Altre situazioni sono state vissute con tensione nei mesi in cui non ero presente. La prima, così come mi viene raccontata da Firat e Zeynep, e come in parte ritrovo in alcuni documenti cartacei che occasionalmente riesco a consultare, fu la valutazione del quoziente intellettivo (QI) degli alunni della scuola di Ortaköy. Dal racconto dei due insegnanti, così come confermato da Alp, deduco che nelle scuole turche è possibile, a discrezione dell'insegnante, scegliere ogni anno i ragazzi che verranno sottoposti ad una valutazione del quoziente intellettivo, effettuata da psicologi assunti o incaricati dal Ministero. A questo proposito qualche mese dopo l'inizio della scuola a Firat era stato domandato se desiderasse effettuare delle valutazioni del quoziente intellettivo. In quell'occasione Firat aveva richiesto sette valutazioni del QI, in particolare per due studenti già valutati l'anno precedente, e per altri cinque scelti da lui. I controlli richiesti furono effettuati a gennaio. Dei sette studenti sottoposti al controllo,

due riceverebbero una valutazione bassa, sotto il 90. Il più basso ottenne 80: secondo quanto mi riporta Firat, quella valutazione sarebbe dovuta essere minore, ma lo psicologo, d'accordo con lui e Zeynep, non aveva voluto complicare la situazione disagiata degli insegnanti, alle prese con classi unificate e nel mezzo della bufera per la vicenda della caldaia. Infatti, se la valutazione fosse stata inferiore a 80 anche solo di un punto, in base ai regolamenti ministeriali il ragazzo avrebbe dovuto continuare a seguire le lezioni in classe, ma con un insegnante di sostegno a lui dedicato. Tuttavia, data la dimensione della scuola e le carenze nell'organico, non sarebbe mai stato inviato un insegnante di sostegno a Ortaköy e sarebbe stato compito di Firat e Zeynep far seguire allo studente un programma di studi differente, sempre redatto dal ministero – sul quale, tra l'altro, Firat ha una specializzazione, ottenuta in parallelo a quella per le attività teatrali.

Le schede attraverso cui il test del QI era stato somministrato erano rimaste nelle mani degli psicologi ministeriali, ma il resoconto della valutazione che una sola volta ho avuto occasione di leggere sembrava strutturarsi su un coefficiente di intelligenza misurato in relazione alla capacità di adattamento del singolo ad una logica determinata – attraverso l'uso prevalente di immagini, forme, eccetera – l'analisi della comprensione degli studenti delle regole e della struttura della società in cui vivono. In ogni caso sia Firat che Zeynep, così come Alp e Baran, quando me ne parlano interpretano i dati del test come valori assoluti e insindacabili, niente di diverso dal rapporto univoco tra i cavalli di un motore e la potenza che può esprimere. Per loro il test del QI, così come effettuato a scuola, è qualcosa di consolidato, un sistema di valutazione che non lascia alcuno spazio alla critica del metodo o dei criteri adottati. Per Firat e Zeynep i ragazzi con un punteggio che si avvicina a 80 sono da considerare “*beyinsizler*”, quasi stupidi, letteralmente *senza cervello*, e la necessità di un insegnamento a parte – così come avviene in altre nazioni – è per loro la dimostrazione che quei ragazzi loro malgrado non arrivano a capire le cose normali.

In seguito ai test, i genitori dei due ragazzi che hanno ottenuto una valutazione bassa sono stati convocati da Firat e Zeynep (dagli insegnanti quindi, non dagli psicologi), ma non hanno dimostrato né sorpresa né resistenza alla valutazione, almeno secondo quanto sostengono Firat e Zeynep, ma anche Serdar. Infatti è Serdar il padre di uno dei due studenti che hanno ottenuto una valutazione negativa. Pur non conoscendo la dinamica con cui era stata attribuita la valutazione, né ponendo domande a riguardo, Serdar, padre del ragazzo con QI

valutato a 80 punti, ritiene di dover ringraziare gli insegnanti per non aver permesso che suo figlio ricevesse una valutazione sotto la soglia. Se questo fosse accaduto la valutazione del ragazzo sarebbe divenuta pubblica, tutti i ragazzi l'avrebbero saputo e la notizia si sarebbe diffusa in un attimo in tutta Ortaköy. Un disastro. Il figlio sarebbe stato preso in giro dai compagni e probabilmente sarebbe stato inserito in un processo di controlli ciclici, cure costose, trattamenti, qualcosa che per la sua famiglia sarebbe da scongiurare da diversi punti di vista, insomma.

In occasione del primo racconto di Firat e Zeynep del test del QI, prima di parlare con Serdar, quando Zeynep lascia l'ufficio Firat mi dice che anche la figlia del *molla* si sarebbe dovuto sottoporre al test sul quoziente intellettivo. Tuttavia, d'accordo con Zeynep, Firat aveva deciso di evitare: entrambi si sentivano sicuri che la ragazzina non si sarebbe avvicinata al valore limite di 80, e temevano la reazione del *molla* nei loro confronti, siccome già nelle riunioni con i genitori si era dimostrato ostile ad ognuna delle loro richieste.

Tra le richieste fatte da Firat ai paesani c'era quella di raccogliere una cifra minima per pagare qualcuno che potesse pulire l'edificio scolastico, una sorta di bidello. La persona incaricata sarebbe stata sicuramente del paese, quindi i soldi non sarebbero stati spesi a favore di qualcuno esterno alla comunità — come ci si era lamentati per l'arrivo da Iğdir della seconda insegnante, anche se quest'ultima è pagata direttamente dallo Stato. La questione così come proposta da Firat al consiglio dei genitori fu subito accolta con favore, anche grazie all'interesse dell'*eski muhtar*. Una persona fu subito incaricata e i soldi per il primo mese furono raccolti seduta stante. Firat era molto soddisfatto. Tuttavia circa un mese dopo, quando Firat aveva comunicato sui diari dei suoi alunni la richiesta di pagare per la seconda volta la piccola tassa, la raccolta del denaro necessario non era andata a buon fine e Firat era stato costretto a sospendere il servizio. In seguito, quando Firat manifestò il suo disappunto per l'accaduto di fronte ad alcuni genitori, fu tacciato di non svolgere fino in fondo il suo lavoro. In paese non c'erano soldi da sprecare, le tasse allo Stato le pagavano già in abbondanza e quelle tasse pagavano anche lo stipendio di Firat e Zeynep. La reazione lasciava intendere che qualcosa fosse accaduto nel corso di quel mese, ma se così era Firat lo ignorava e in paese non ce ne era traccia. In ogni caso Firat sul momento non aveva ribattuto, siccome, come lui stesso mi spiega, secondo il regolamento ministeriale la cura e la pulizia dell'edificio, in mancanza di addetti specifici, è un dovere dell'insegnante. Così, inermi di fronte al-

l'ostracismo dei paesani, nei mesi seguenti Firat e Zeynep si sono personalmente occupati di pulire (saltuariamente) la scuola.

Non per ultimo anche l'uso dei *dolmuş* con cui Firat e Zeynep si recano ogni giorno a scuola è stato oggetto di disappunto e di rimprovero da parte di alcuni paesani nei confronti di Firat. Nonostante Firat fosse a conoscenza del fatto che l'*eski muhtar* possedesse un *dolmuş*, quest'ultimo non era stato coinvolto nel servizio per gli insegnanti delle scuole lungo la via.

Una mattina, mentre viaggio sul *dolmuş* dell'*eski muhtar* seduto su uno dei due sedili di fianco al posto dell'autista, è lui stesso a lamentarsi con me della poca riconoscenza che Firat aveva avuto nei suoi confronti — anche se non specifica per cosa Firat avrebbe dovuto essergli riconoscente. Ad ogni modo, parlando con l'*eski muhtar* di questo fatto, mi rendo conto che a poco erano valse le ragioni che Firat gli aveva dato, sostenendo di usufruire di un servizio che non aveva contribuito ad organizzare, essendo il più giovane e l'ultimo degli insegnanti della zona. Quando ripeto quanto mi aveva detto Firat l'*eski muhtar* mi dice che conosce quelle motivazioni, che Firat gli aveva parlato, ma che comunque poteva dire agli altri insegnanti di coinvolgerlo, visto che anche quei *dolmuş* corrono lungo *Kanal sokak* (Via Canale), e *Kanal sokak* passa per Ortaköy tanto quanto per gli altri paesi.

L'itinerario del dolmuş

Quasi tutti gli insegnanti che lavorano lungo la strada di Ortaköy, che da *Karabekir* ed *Enver Paşa caddesi* attraversa ogni paese della zona, la *Kanal sokak* dell'*eski muhtar*, vivono in città. Di dieci persone solo uno di loro, Yavuz, vive in un paese prossimo alla periferia nord. Tutti quanti, in ogni caso, usano il *dolmuş* per raggiungere la propria scuola al mattino, Yavuz compreso, anche se sale e scende nel giro di due minuti.

Così come Firat aveva detto all'*eski muhtar*, anche quell'estate, prima dell'inizio dell'anno scolastico, il gruppo di insegnanti si era messo d'accordo con alcuni proprietari di *dolmuş* per ottenere ogni mattina una corsa dal centro città all'ultimo dei paesini di *Kanal sokak*, in orario per l'inizio delle lezioni. Lo stesso servizio è fornito al termine delle lezioni, nel primo pomeriggio. L'accordo tra gli insegnanti e i proprietari dei *dolmuş* nella provincia di Iğdır, costellata di piccoli istituti elementari, è una consuetudine, soprattutto per la completa assenza di un servizio di trasporto pubblico, comunale e provinciale.

Il *dolmuş* che percorre *Kanal sokak* non è sempre lo stesso. Può cambiare il mezzo e l'autista, oppure può cambiare solo l'autista. Alcuni autisti sono più puntuali, altri meno. Ma tutte le mattine il *dolmuş* percorre lo stesso itinerario, fermandosi più volte prima di imboccare la via per Ortaköy e gli altri paesi. I passeggeri si possono dividere in abituali e occasionali: dei primi fanno parte gli insegnanti, dei secondi gli abitanti dei paesi lungo *Kanal sokak*. Gli occasionali sono chiaramente molti di più nella corsa del pomeriggio, dove alcuni passeggeri, spesso gli insegnanti più giovani, o gli ultimi insegnanti a salire, sono costretti a viaggiare in piedi. Il costo della corsa varia a seconda della distanza percorsa con il *dolmuş*, e la stessa regola vale anche per gli insegnanti. Il prezzo per andare dalla fermata vicino a casa, nella periferia nord di Iğdır, a Ortaköy è una lira e mezza (in quel momento circa 70 centesimi di euro), due lire se si scende o si sale in centro città.

Anche le fermate si dividono in maniera simile, tra ordinarie e straordinarie. Ma le fermate straordinarie non sono meno frequenti di quelle ordinarie, non sono regolari e variano in modo maggiore. Le fermate ordinarie sono quelle effettuate ogni giorno, in pratica quelle in cui salgono gli insegnanti. Poco meno della metà degli insegnanti sale al capolinea in centro città, mentre l'altra parte sale lungo il tragitto. Della prima metà fanno chiaramente parte gli insegnanti che abitano nei dintorni del capolinea in centro, oppure nella parte di città che si trova nella direzione opposta rispetto al tragitto compiuto dal centro città a Ortaköy. Di quelli che salgono lungo il tragitto fa parte anche Firat, dato che l'appartamento si trova appunto nella periferia nord di Iğdır, verso Ortaköy. L'ultimo a salire è Yavuz, che è anche il primo a scendere.

Le fermate straordinarie si potrebbero dividere a loro volta in frequenti e uniche. La fermata straordinaria più frequente è quella presso un panettiere lungo corso Enver Paşa, di solito per comprare qualche *simit*, una ciambella di pane ricoperta di sesamo, molto comune in Turchia. A questa fermata alcuni comprano anche le sigarette e l'acqua da lasciare a scuola, in contenitori da cinque litri, in un *bakkal* nei pressi della panetteria. Per quanto riguarda i casi unici, questi sono di solito legati alle necessità di trasporto di un particolare passeggero. Le volte che ho utilizzato il *dolmuş* degli insegnanti al mattino, ricordo di aver visto caricare e trasportare i più vari oggetti, tutti accatastati tra i sedili. Ho viaggiato con due fascine di innesti per ciliegi, una fioriera provvista di terra e fiori, due sacchi di cemento, una bombola di gas ritirata al capolinea e consegnata ad un benzinaio e tre sacchi di concime già aperti. Ricordo

che una mattina il *dolmuş* ha inchiodato lungo Enver Paşa e ha fatto più di cinquanta metri in retro: seduto in ultima fila mi ero voltato e avevo subito notato che nella direzione opposta un altro *dolmuş* stava facendo la stessa manovra. L'obiettivo dell'azione degli autisti era potersi scambiare una chiave inglese — per poi perdersi in una lunga chiacchierata interrotta da uno degli insegnanti più anziani, nel tentativo di far rispettare al *dolmuş* l'orario di inizio delle lezioni.

Per gli insegnanti di *Kanal sokak* il *dolmuş* non è solo un mezzo di trasporto, ma diventa il luogo di incontro in cui si struttura la loro piccola comunità. Durante il tragitto, sul *dolmuş* gli insegnanti si scambiano consigli e materiali didattici, confrontano le situazioni, e gli insegnanti con più esperienza offrono il loro aiuto a quelli con meno esperienza. Dei dieci insegnanti di *Kanal sokak* quattro sono donne. Di queste quattro una si occupa dell'asilo di una scuola di uno dei primi paesi, come avrebbero voluto a Ortaköy. Gli uomini invece sono sei, e tra di loro Firat e Yavuz sono i più giovani — insieme a Zeynep. Spesso durante il viaggio gli insegnanti si scambiano del cibo, se qualcuno di loro ha cucinato qualcosa di particolare. Altre volte, specialmente prima delle vacanze o nelle altre occasioni in cui le scuole chiudono prima di pranzo, gli insegnanti di *Kanal sokak* fanno cambiare percorso al *dolmuş* e vanno a mangiare tutti insieme in centro città. In ogni caso il *dolmuş* diventa il mezzo attraverso il quale prende vita una comunità che lavora sul territorio, ma che è trasversale alle singole comunità dei paesi.

La forma di Ortaköy

In una prospettiva aerea la forma di Ortaköy è quella di un rettangolo abbastanza regolare, con i lati corti tracciati da nord verso sud, quelli lunghi da est verso ovest. La parte centrale, l'area del rettangolo, è quasi interamente occupata da campi coltivati, così come accade per il territorio esterno al rettangolo e più in generale per la campagna di Iğdır in direzione dell'Armenia — a differenza dei pendii che separano Iğdır dalla Turchia moderna, dove la campagna è dedicata in larga parte al pascolo. La strada principale di Ortaköy è tracciata lungo il perimetro dei quattro lati del rettangolo. Questa strada, che non ha un nome ufficiale e localmente è indicata come *bir sokak* (la strada, in turco), può essere pensata come un ramo da cui siano germogliate delle foglie — cioè i cortili ben recintati delle abitazioni private. E come in ogni pianta, da

alcuni di questi germogli si sono sviluppate diverse abitazioni, tutte raccolte all'interno di un unico grande cortile.

Oltre ai campi racchiusi all'interno dell'abitato, l'altra particolarità nell'organizzazione dello spazio di Ortaköy riguarda il collegamento tra il paese e il mondo esterno. La strada percorsa dai *dolmuş*, *Kanal sokak*, è l'unica via asfaltata a raggiungere Ortaköy e collima con il perimetro del rettangolo di Ortaköy solo vicino al suo vertice in basso a sinistra. Le altre vie sterrate che partono da diversi punti del rettangolo collegano l'abitato ai campi e alla campagna attorno, ma non alla città. In quel punto in cui *bir sokak* si unisce a *Kanal sokak*, si forma quella che in precedenza ho indicato come *meydan*, la piazza di Ortaköy.

Arrivando da Iğdır lungo *Kanal sokak*, alle porte di Ortaköy si incontra la discarica, a cielo aperto, che raccoglie qualsiasi rifiuto prodotto dagli abitanti del paese. La discarica è fuori dal paese, ma di fatto è situata praticamente di fronte all'edificio della scuola elementare, che con l'alto muro che delimita il suo cortile segna l'ingresso in paese. Quindi, passata la scuola e l'ingresso al cortile di una prima abitazione, *Kanal sokak* si allarga, fino a formare lo slargo di *meydan*, dove ci sono solo alcune abitazioni private abbandonate, i quattro caffè e la moschea. Lungo *Kanal sokak* ci sono la scuola elementare, i caffè, la moschea: gli edifici pubblici, insomma. Il cimitero del paese, l'ultimo dei luoghi pubblici di Ortaköy, non fa differenza: si trova sempre lungo *Kanal sokak*, oltre il paese in direzione dell'Armenia, a un centinaio di metri dall'ultima casa abitata. È a questo punto evidente come *meydan*, i caffè, la scuola e la moschea siano sorti (o meglio il paese si sia sviluppato mantenendoli) ad una estremità, all'esterno dell'intero abitato. Questa immagine perfetta dell'organizzazione spaziale a Ortaköy ha due anomalie, a cui si è già accennato. La prima è la piccola drogheria di paese, *bakkal* in turco, che è situata sul lato basso del rettangolo, lungo la strada sterrata che corre alle spalle della scuola. Il *bakkal* è un piccolo locale, l'ingresso di una abitazione di un solo piano, di quindici metri quadri circa. La seconda anomalia è un'officina, dedicata a piccole riparazioni meccaniche, anch'essa annessa ad un'abitazione che affaccia lungo la stessa strada sterrata.

Le abitazioni private sono costruite lungo il rettangolo di strada sterrata e hanno alte mura che le separano visivamente dalla via del paese, creando l'effetto di un labirinto. In questi cortili si svolge la vita di ogni famiglia. L'organizzazione dello spazio all'interno dei cortili di Ortaköy presenta molte regolarità. Nelle costruzioni più datate l'abitazione vera e propria è parte integrante

del muro di cinta che dà sulla strada sterrata. In questo caso sia la casa che le mura sono fatte di pietre, mattoni pieni e argilla grezza. A volte i muri sono più bassi, ma in questo caso separano la strada da un campo o da un'aia, non da una casa. Nelle costruzioni più moderne, molte delle quali fatte di mattoni di cemento e intonacate all'esterno, l'abitazione è posta all'interno del cortile e se c'è una parte di struttura che collima con il muro di cinta, non è quella che dà sulla strada sterrata, ma quella che guarda ai campi — solitamente, per altro, senza finestra.

Ogni casa, nuova o vecchia che sia, ha una veranda che separa il cortile dall'interno. Ogni casa è dunque strutturata in tre zone: l'abitazione, la veranda, il cortile — che sembrano corrispondere a due livelli di conoscenza ed un diaframma posto tra essi. A casa dell'*eski muhtar* dove io e Firat ci rechiamo più volte nel primo periodo, insieme e separatamente, soprattutto per le chiavi della scuola e per le questioni tecniche dell'edificio, la nostra attesa si consuma inizialmente al cancello, fuori dal cortile. Alcune volte ci è consentito attendere all'interno del cortile, non sotto la veranda, mentre la porta alle nostre spalle viene socchiusa. In questi casi nel cortile siamo solo io e Firat. Tutte le volte qualcuno va a chiamare l'*eski muhtar*, dentro casa, togliendosi le scarpe per entrare in casa e rimettendole prima di uscire. L'abitudine di non utilizzare le scarpe in casa, che è regola in Turchia ben oltre Ortaköy, in molti condomini porta ad un utilizzo del pianerottolo simile a quello della veranda, come deposito di scarpe e zona di transizione e mascheramento, capace di alimentare accese discussioni tra i condomini per i modi del suo utilizzo, come nel palazzo di Kamil bey a Iğdır.

Non nella casa dell'*eski muhtar*, ma in alcune altre abitazioni di Ortaköy, lo spazio all'interno delle mura di cinta dedicato al cortile è diviso a sua volta tra un'aia e un giardino. Spesso le due zone si trovano su due lati diversi dalla casa, il giardino di fronte alla veranda. In altre, quelle più piccole e comuni, è solo lo spazio ad essere diviso da una pratica diversa. In pochissimi casi aia e giardino sono divisi da un limite fisico, pur avendo accessi separati (un cancello e una porta). In linea di massima l'uso del giardino è dedicato alla vita di famiglia e al ricevimento degli ospiti, quello dell'aia agli animali e ai mezzi per il lavoro nei campi. Nel paese ci sono anche alcuni orti, la cui produzione è evidente che può soddisfare solo delle necessità familiari, non commerciali. Come anticipato gli orti in questione, quando separati dall'abitazione, non sono protetti da mura così alte, alcuni da muretti di pietra più bassi e antichi, da can-

celli di legno la cui funzione è ridotta al valore simbolico di segno di confine. In ogni caso, ho trovato poche volte un orto nei cortili delle case che ho visitato, mentre è molto comune la presenza di alberi da frutto, anche in ragione dell'estetica.

Questa descrizione dell'organizzazione delle abitazioni di Ortaköy può essere considerata piuttosto accurata e si ritrova anche in altri paesi (come quello della famiglia Karaşoğlu, visitato in occasione del *Ramazan Bayramı*). Chiaramente questa sorta di modulo organizzativo presenta numerose varianti e alcune eccezioni. Delle eccezioni fanno parte le case abbandonate e disabitate. A Ortaköy quelle abbandonate sono tre e tutte hanno forme piuttosto recenti. La più evidente è, non a caso, sulla piazza di *Kanal sokak*: un piccolo edificio a due piani, senza cortile e architettonicamente anomalo per il paese, proprio di fronte all'ingresso nel cortile della moschea. Nessuno in paese sa o vuole dirmi chi sia il proprietario, ma tutti sono sicuri che la casa non è mai stata terminata. Altri edifici abbandonati sono stati convertiti in rifugi per il raccolto o in stalle per gli animali da cortile. Quelle dedicate agli animali sono spesso vecchie abitazioni, sostituite nel ruolo dalle nuove case in cemento. Quasi tutte hanno la struttura di quelle descritte già da De Bianchi a metà Ottocento, cioè le pareti in pietra e argilla, i tetti piatti di legno su cui è posato un alto strato di terra, che funge da isolante. Parte del vecchio edificio scolastico ha la stessa struttura di pietre, legno e terra, con un prato di erba cresciuto sul tetto.

L'ultimo elemento degno di nota per la descrizione fisica di Ortaköy è la presenza di molti canali, di cui uno primario (da cui prende il nome *Kanal sokak*, che non lo costeggia ma comunque ne segue l'itinerario a distanza), che tagliano in vari punti il paese e che sono governati da un sistema di chiuse, lo stesso che aveva scatenato la zuffa finita con i quattro colpi d'arma da fuoco esplosi dal *muhtar* arrestato. Questi canali secondari durante tutto l'inverno sono lasciati a secco e sono diventati la sede preferita per buttare i rifiuti — quindi dispensa, sala da pranzo e gabinetto di tutti i topi della zona. Con l'arrivo della primavera il fiume si ingrossa e le chiuse vengono aperte. L'acqua scorre lungo i canali verso i campi coltivati e, quando può, porta via i rifiuti. Nella maggior parte dei casi, complice l'intasamento del canale, l'acqua diventa così abbondante da straripare e allagare la strada. Una situazione che riguarda anche il cortile della scuola, il cui accesso provenendo dalla via sterrata è bloccato dall'acqua e dal fango per più di un mese. Sono proprio i canali e

l'acqua il fattore più determinante nel cambiare l'aspetto di Ortaköy, riportando simbolicamente l'attività contadina al centro del discorso sul paese.

CAP. 9

ORTAKÖY, İĞDIR

Sabah Ezanı

Le giornate a Ortaköy iniziano molto presto, poco dopo l'alba. Il primo movimento è annunciato dallo *Sabah Ezanı*, l'invito alla preghiera del mattino (pre-registrato) trasmesso dal minareto della moschea di paese, appena il sole è completamente sorto. Utilizzando il fuso di Istanbul, ma essendo sul meridiano di Tabriz, in media il sole a Ortaköy sorge in primavera e in estate tra le tre e mezza e le cinque del mattino, mentre d'autunno e d'inverno tra le cinque e le sei e mezza. Per quanto normalmente non si veda nessuno recarsi alla moschea a quell'ora, la recita dell'*ezan* è come una sveglia per il paese. Con qualche variazione in base alla stagione, durante le prime ore dopo l'*ezan* per le strade del paese si incontrano gli uomini che escono di casa per recarsi a lavoro. La maggior parte di loro ascolta l'*ezan* e segue il sorgere del sole e di solito si muove verso i campi, ma alcuni vanno in città o nei cantieri che aprono poco dopo l'alba. Solo in pochi a Ortaköy seguono invece l'ora di apertura degli uffici, quindi sono in parte indifferenti allo *Sabah Ezanı*, e appena svegli si dirigono verso la città. Assecondando le proprie possibilità economiche e le necessità del proprio mestiere, alcuni si muovono in automobile, buona parte in bici e a piedi, altri in trattore, altri ancora su un carro trainato da un cavallo, e due di loro, tra i più giovani adulti del paese, passano ogni mattina per *meydan* con le loro motociclette, pressoché identiche.

Mert l'elettricista, Murat l'olandese e Mustafa con la giacca di pelle

Una mattina di maggio, poco prima delle sette, pur essendo appena arrivato a Ortaköy, ho bisogno di tornare in città. Sono venuto in paese grazie ad un passaggio offerto da Sarkan, che è ripartito da poco e difficilmente sarà sulla strada del ritorno prima di un'ora o due. Decido quindi di incamminarmi a piedi sperando di incontrare un *dolmuş*, rari a quest'ora del mattino. Dopo un paio di minuti un uomo su un piccolo furgone, con il muso di automobile ma la parte posteriore alta e chiusa, accosta e mi offre un passaggio. L'uomo si chiama Mert e abita a Ortaköy, ma non l'ho mai incontrato in *meydan*. Tuttavia lui sa

chi sono, dice di conoscere Enver, il padrone del caffè verde, e si dimostra molto gentile.

Mert ha 48 anni e lavora a Iğdır come elettricista, dipendente in una ditta edile. La mattina che mi dà il passaggio sta andando a lavoro, rientrerà in paese solo verso sera. La ditta in cui lavora si sta occupando in quel periodo di un condominio in costruzione nella periferia nord della città. Lungo la strada mi ha riconosciuto perché suo nipote, il figlio di sua figlia, che frequenta la quarta elementare in paese, aveva parlato di me in famiglia. Durante il viaggio verso Iğdır, dopo avermi chiesto retoricamente se vengo dall'Italia, Mert mi racconta di suo figlio, Murat. Murat è poco più giovane di me e si è trasferito in Olanda qualche anno addietro. Finite le superiori aveva cercato lavoro a Iğdır, lo aveva trovato, ma l'impiego non era sicuro, lo stipendio misero e la vita che conduceva lo rendeva insofferente: non era quello il futuro che per anni aveva immaginato. Così aveva messo da parte i soldi necessari per ottenere il passaporto e un visto d'uscita ed era partito per l'Olanda.¹ Inizialmente era stato in Germania, si corregge Mert. In Germania lavorava presso un turco amico di alcuni parenti lontani, ma non faceva una vita migliore che a Iğdır. In quel periodo in Olanda sembrava invece che si stesse meglio, così Murat si era trasferito una seconda volta ed effettivamente aveva trovato subito un lavoro stagionale, ben retribuito.

Superiamo una rotonda sovrastata da una statua gigante di una cicogna, uno dei simboli di Iğdır. Mert spesso si volta e mi guarda, sembra cercare di capire cosa pensi di suo figlio, un riscontro al suo racconto, sempre velato da un tono di preoccupazione e sofferenza. Poi riprende il racconto. Murat in Olanda lavora per un grande coltivatore di fiori; guadagna anche 50 euro a giornata, ma ogni giorno è costretto a lavorare più di dodici ore nei campi se vuole tenersi il posto. E nei mesi in cui lavora nei campi, per risparmiare tempo e soldi dorme vicino alle fattorie, insieme agli altri lavoratori. Quando la raccolta finisce, Mert non sa bene cosa Murat faccia, a volte quando lo chiama è di nuovo in Germania, altre volte parla di tornare in Turchia.

Siamo fermi ad un semaforo, Mert è diventato silenzioso e mi chiede esplicitamente conferma di quanto appreso tramite Murat sulla situazione all'estero, in Europa, dove Mert non è mai stato: è diventato così difficile trovare un lavoro fisso pagato decentemente, anche per le persone che hanno voglia di lavora-

¹ In Turchia è necessario avere una determinata somma sul conto in banca e sottostare ad altri controlli per poter richiedere un passaporto valido per l'espatrio.

re? In realtà sembra che Mert mi stia chiedendo se è suo figlio a sbagliare, o se sia l'Europa un mito decadente. Ammetto di non essere mai stato in Olanda, ma gli dico che anche per un italiano oggi è difficile trovare un buon lavoro in Italia, soprattutto stabile nel tempo. Provo a fare qualche esempio, ma lui mi interrompe dicendo che io ho un buon lavoro, che viaggio e non faccio niente tutto il giorno e mi pagano anche. Senza contraddirlo gli dico che la mia purtroppo è solo una borsa di studio, di mille euro al mese, e dura solo tre anni. La mia affermazione lo sorprende, e chiede conferma di quel che dico: fatica a credere che io guadagni meno di un insegnante elementare turco — è questo il confronto che fa. Quindi, con l'espressione nuovamente crucciata e lo sguardo rivolto verso la strada, mi chiede se i miei genitori non siano preoccupati per la mia situazione e il mio futuro.

Il semaforo torna verde e noi ripartiamo. Mert è stranito dalle mie parole, le mie informazioni non hanno convalidato le sue aspettative sull'Italia, sull'Europa, sull'Occidente in generale. Con il tono della voce risentito, mi ripete che Murat lavora anche tredici o quattordici ore al giorno durante il periodo della raccolta. In ogni caso Murat telefona a casa con regolarità e durante l'inverno appena trascorso era tornato a casa, aveva portato dei doni per ognuno di loro, in particolare per i suoi nipotini. Nelle valigie con cui aveva viaggiato non c'erano suoi vestiti, solo regali per la famiglia: un orologio per il padre, che ora mi mostra orgoglioso al suo polso, delle fotografie e delle cartoline, ma soprattutto dei vestiti, magliette, jeans, camicie, per i nipoti più giovani.

Siamo arrivati a Iğdır e abbiamo accostato vicino al condominio dove sta lavorando Mert. Scendiamo e ci fermiamo a prendere un tè caldo in un chiosco aperto tra i cantieri della zona. L'acqua bolle nella parte bassa della teiera annerita del fuoco. Sotto la teiera bruciano qualche ramoscello e dei pezzi di legno grezzo, scarti dai cantieri vicini. L'uomo del chiosco impugna con una mano la parte superiore della teiera, dove c'è l'infuso di tè, mentre con l'altra mano toglie dal fuoco la parte inferiore, dove viene scaldata l'acqua. Quindi mescola i due liquidi nei bicchieri di vetro, versando in parti uguali l'acqua calda e il tè. Ogni volta che passo di fronte a uno di questi chioschi, Firat e Alp dicono che il tè fatto sul fuoco a legna è quello più buono.

Mert lascia che gli offra il tè e continua a raccontarmi di suo figlio. Durante la settimana trascorsa a Ortaköy, Murat era sembrato felice. Inoltre i suoi documenti dovevano essere in regola, dato che era ripartito in aereo. Mert mi racconta ora dell'accoglienza della famiglia. Agli occhi dei nipotini, i figli di

sua figlia, Murat era sembrato uno di quei cantanti turchi che passano in televisione: era vestito come un europeo, ma parlava e si muoveva come loro. Mentre ci rechiamo a piedi verso il cantiere, Mert mi racconta ancora che, oltre a casa sua ci sono altre due famiglie a Ortaköy che hanno un figlio (maschio) all'estero, sempre in Europa. Gli chiedo se non ci sia nessuno del paese che sia andato a vivere in Nakhichevan o in Azerbaigian, ma, secondo Mert, nessuno va dalla Turchia al Nakhichevan, al massimo sono loro a venire a Iğdır. Poco dopo, quando cammino da solo verso casa, penso ad Kamil bey, il proprietario della nostra palazzina che è tornato a Iğdır dalla Germania, a suo modo vincitore.

La stessa mattina, meno di un'ora dopo, cerco Firat al telefono e riesco ancora a raggiungerlo alla fermata del *dolmuş* che porta gli insegnanti a Ortaköy. Nell'attesa del mezzo, in quel periodo sempre in ritardo, racconto a Firat di Mert. Firat capisce subito chi sia il nipote di Mert, anche se non conosce direttamente né la famiglia né tantomeno il nonno. Si chiama Mustafa e a scuola aveva parlato più volte dello zio in Olanda — l'*Hollanda*, decisamente meno nota dell'*Almanya*, la Germania, in classe era diventata un luogo esotico per gli studenti, dice Firat. Quindi è Firat a farmi ricordare l'episodio del giubbotto.

Qualche mese prima, a neanche una settimana dal mio arrivo a Ortaköy, mentre ero fuori dalla scuola assieme a Firat e Zeynep, durante l'intervallo, Mustafa era venuto a cercarmi. Ottenuto il permesso di parlare dai suoi insegnanti, si era rivolto a me e, con fierezza, mi aveva mostrato il suo giubbotto di (finta) pelle, molto simile al giubbotto di (finta) pelle che avevo indossato io in quel momento — e che avevo portato ogni giorno fin dal mio arrivo, a causa dell'inaspettato e gelido vento primaverile. Quindi Mustafa mi disse che il suo giubbotto veniva dall'Olanda, che glielo aveva portato lo zio, che anche lui, lo zio, ne aveva uno simile. A quel punto, prima che io potessi capire dove volesse andare a parare, mi aveva chiesto se anche io l'avevo preso in Olanda. Gli avevo detto che il mio giubbotto l'avevo comprato in Italia, ma che poteva anche venire dall'Olanda, e lui aveva fatto lenti cenni di assenso con il capo, prima di salutare e allontanarsi. Più tardi un compagno di classe di Mustafa mi era venuto a chiedere se i giubbotti di (finta) pelle fossero usati da tutti in Europa ("Avrupa'da"). La mia presenza aveva convalidato la storia di Mustafa e nell'arco di una mattinata tra i ragazzini della scuola di Ortaköy il giubbotto di (finta) pelle aveva improvvisamente assunto un nuovo significato diventando il simbolo manifesto di una nuova appartenenza.

L'Andımız, inizia la scuola

Quando il sole è già sorto da qualche tempo, iniziano a passare lungo *meydan* i primi *dolmuş*. Ad attenderli di fronte alla scuola ci sono alcune donne, mentre in *meydan* aspettano gli uomini. In ogni caso sono molti gli abitanti dei paesi di *Kanal sokak* che si recano in città per lavoro, o per fare acquisti al mercato della frutta e della verdura, che si trova proprio a fianco della stazione dei *dolmuş* di Iğdır. Durante il primo movimento di Ortaköy parte anche il *dolmuş* del vecchio *muhtar*. A quell'ora il caffè verde è sempre aperto, così come spesso è aperto anche il caffè grigio. Il primo è frequentato fuggacemente, mentre nel secondo siede qualche solitario anziano. Restano chiusi il caffè giallo e quello rosso. Tutto questo accade prima delle otto, quando gli ultimi a salire sui *dolmuş* sono i ragazzi in divisa che si recano alle scuole medie e a quelle superiori di Iğdır. Quindi in paese torna la quiete. Fino all'inizio delle lezioni.

La scuola a Ortaköy apre poco prima delle otto e trenta, con l'arrivo del *dolmuş* degli insegnanti in paese. Le madri degli studenti, in rari casi i padri, per quell'ora hanno fatto uscire i loro figli di casa. Anche in relazione alla ridotta dimensione del paese, nessuno degli studenti arriva a scuola in auto, nessuno in bicicletta. Capita che un ragazzino passi di fronte a casa di un altro e lo aspetti, ma non è un'abitudine così comune. Di solito gli studenti si aspettano nel cortile della scuola, dove giocano in attesa del *dolmuş* degli insegnanti. Il *dolmuş* arriva lungo *Kanal sokak* e si ferma di fronte al cancello della scuola, prima di *meydan*. Quando nel cortile si inizia a sentire il rumore del *dolmuş*, alcuni ragazzi corrono nei pressi del cancello. Se quello che sta arrivando è il *dolmuş* degli insegnanti, appena si ferma i ragazzi aprono la porta e gridano per salutare uno a uno gli insegnanti che scendono dal mezzo. "*Günaydın hocam!*", buongiorno maestro, sono le parole che avvertono tutti i ragazzi in cortile dell'arrivo degli insegnanti. Durante le poche decine di secondi necessarie a Firat e Zeynep per raggiungere l'edificio, i ragazzi si sistemano in ordinate file di fronte all'ingresso principale. I ragazzi che avevano aperto e poi chiuso la porta del *dolmuş* superano di corsa i due insegnanti e prima che questi abbiano raggiunto l'ingresso della scuola, si mettono in fila assieme agli altri. Quando Firat e Zeynep salgono le scale che anticipano l'ingresso e posano la propria borsa lungo il corrimano di muratura, i ragazzi hanno composto le loro file ordinate.

I ragazzi in attesa si sforzano di restare in silenzio, ma la maggior parte delle volte qualcuno grida, spinge e lotta per ottenere un posto diverso, o una classe incita a correre chi di loro si trovi ancora nel cortile o lungo la strada sterrata. Tutto questo se la stagione porta bel tempo. Quando piove o nevica, Firat li fa aspettare al riparo di fronte all'ingresso e poi fa in modo che formino le loro file nell'atrio della scuola. In ognuno dei due casi, una volta completata la formazione, cinque ordinate file, una per anno, Firat ordina l'attenti e invita tutti al silenzio assoluto. Quindi sceglie uno tra gli scolari. Alcuni per essere scelti alzano la mano e si mordono le labbra — non possono parlare. Altri invece si guardano le punte dei piedi. In ogni caso lo scolaro scelto si mette tra i due insegnanti, un passo di fronte a loro, e recita a pieni polmoni (pena l'esser rimproverato) l'*Andımız*, il giuramento allo Stato. O forse, ancor di più, il giuramento al suo fondatore, *ey Büyük Atatürk*, il grande Atatürk, figura esemplare e supremo catalizzatore di tutti i valori positivi dell'essere turco. I compagni rimasti in fila fanno eco, anch'essi a pieni polmoni. Il significato del testo dell'*Andımız* [il nostro giuramento] è, al di là delle possibili sfumature presenti nella mia traduzione, questo:

“Sono turco, sono onesto, sono un grande lavoratore / I miei principi sono proteggere i più giovani, rispettare i più anziani e amare il mio paese e la mia nazione più di me stesso / Il mio ideale è in crescita e andrò oltre / O Grande Atatürk! / Ho prestato giuramento che marcerò fino all'obiettivo che ci hai mostrato, senza fermarmi / La mia vita è un dono all'esistenza dei turchi / Che felicità poter dire di essere turco!”²

Il rituale quotidiano che promette fedeltà ai valori del nazionalismo turco, incarnati da Mustafa Kemal, dura due minuti circa. Una mattina durante l'*Andımız* una anziana donna, con un velo colorato a coprire il capo e una borsa di cotone in mano, attraversa il cortile della scuola. I ragazzi la notano subito e la donna si unisce al loro coro, Firat la saluta con un cenno del capo e lei per ricambiare sorride. La recita dell'*Andımız* termina mentre la donna esce dal cortile per andare ad attendere un *dolmuş* all'ombra dei cipressi, lì dove al mattino scendono gli insegnanti.

² “Türküm, doğruyum, çalışkanım / İlkem; küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümden çok sevmektir / Ülküm; yükselmek, ileri gitmektir / Ey Büyük Atatürk! / Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim / Varlığım Türk varlığına armağan olsun / Ne mutlu Türküm diyene!”

La prima volta che personalmente assistetti alla recita dell'*Andımız* mi trovavo a Izmir. Una mattina avevo seguito Firat e Baran in una scuola del distretto di Buca, dove i due si recavano per il loro tirocinio. Sorpreso dalla cerimonia, alla fine della recita avevo chiesto a Firat, in piedi al mio fianco, se nel pomeriggio mi avrebbe potuto aiutare a trovare il testo dell'inno. La mia domanda non sembrava tenere conto di quello che avevo appena visto. Firat infatti mi rispose che non c'era problema: lo conosceva a memoria, proprio come ogni turco. In ogni caso, aggiunse, il testo era appeso in ogni classe, alle spalle dell'insegnante, tra due quadri raffiguranti rispettivamente Mustafa Kemal e la bandiera turca. Quel trittico nazionalista è presente anche nelle classi di Ortaköy, proprio sopra la lavagna. Sulla parete opposta della classe è invece appeso il cosiddetto *Atatürk Köşesi*, l'angolo di Atatürk, un poster che racconta attraverso delle figure la vita del fondatore della patria, mentre altre foto di Mustafa Kemal sono appese sui muri dei corridoi. In ogni caso la mattina a Ortaköy, dopo lo *Sabah Ezanı*, il primo movimento del paese è segnato dalle voci acute dei ragazzi che recitano il giuramento di fronte alla scuola. Le loro voci si sentono anche in *meydan*. E il lunedì all'ingresso, e il venerdì all'uscita, per celebrare l'inizio e la fine della settimana, i ragazzi e gli insegnanti recitano anche l'inno nazionale, l'*İstiklâl Marşı*, la Marcia di Indipendenza.

Alla fine del giuramento, rientrato il primo scolaro nei ranghi, gli insegnanti concedono il riposo ai ragazzi e dopo aver sciolto le righe gli studenti procedono in maniera (più o meno) ordinata verso le aule, dove finalmente iniziano le lezioni. L'idea marziale, l'atteggiamento casermesco sono indicati oltre la cerimonia, la postura e gli atteggiamenti, anche dal linguaggio. I comandi impartiti da Firat, "*rahat!*", attenti, e "*hazır ol!*", riposo, sono i termini in uso nell'esercito turco.

Durante la mattinata il paese è tranquillo, pressoché deserto. Lungo la strada sterrata passa di tanto in tanto un uomo in bici, un trattore o una motocicletta. In poche occasioni qualche donna. Spesso incontro Rahman, un bambino di cinque anni, fratello minore di uno degli allievi di Zeynep. È solo, gira per il paese a piedi o in bicicletta, insegue le oche e le galline scappate dai cortili. A volte lungo la strada sterrata nei pressi di *meydan* c'è anche una ragazzina, più piccola di Rahman. Si affaccia dal cancello di casa sua, osserva la strada, chi passa, e saluta sorridente. Altre volte è in bicicletta anche lei, ma si muove lenta, ancora con le rotelle.

In *meydan* c'è un po' più di vita. I *dolmuş* passano sovente, benché a orari non regolari. Suonano il clacson e chiedono ai clienti dei caffè se ci sia qualcuno che deve andare a *Iğdır*. Al caffè grigio siedono alcuni anziani uomini, ma restano la gran parte del tempo in silenzio e rispondono agli autisti dei *dolmuş* che si fermano con un cenno del capo, anche quando uno di loro si alza per salire sul mezzo. Al caffè verde invece la clientela è meno stabile, ma chiacchiera molto di più e rispondono ad alta voce agli autisti dei *dolmuş*. Tre, quattro, cinque uomini anziani, a seconda della mattina, siedono in piccoli gruppi. Enver gli serve continuamente del tè e a volte gli accende le sigarette. La televisione è sempre accesa, nei momenti di maggiore tranquillità è lo stesso Enver a sedersi e a guardarla. Ma il caffè la mattina è più che altro un luogo di passaggio: adulti, sempre e solo uomini, arrivano, salutano, ordinano, si siedono, fumano, bevono, si alzano, salutano, partono. Parcheggiano la macchina di fronte alla veranda, o lasciano la bici appoggiata ad uno dei sostegni, la moto sul cavalletto vicino ai tavoli o anche il trattore, ben in vista in mezzo alla strada. Spesso si accomodano al tavolo di qualche conoscente. A metà mattina capita che alcuni ordinino assieme al tè una merendina, in particolare quelli tra di loro più giovani, che interrompono il lavoro nei campi vicini a *Ortaköy*.

Ahmet e il discorso sulla religione

Una mattina primaverile particolarmente tersa e fredda mi reco al caffè verde per un tè. La veranda è deserta, il caffè sembra chiuso, la porta non è aperta come al solito, resto ad una certa distanza ad osservare la scena, titubante. Ma prima che possa voltarmi, Enver mi vede dall'interno del locale, apre la porta e mi chiama, invitandomi a prendere un tè con lui. Ci sediamo all'esterno in un tavolo che Enver sposta dalla veranda e posiziona al sole. Per quell'occasione speciale, cerca le migliori sedie di tutta la veranda e mette anche queste al sole, intorno al tavolo. Quindi mi fa accomodare su una vecchia poltrona da barbiere, di pelle marrone e ben imbottita, mentre prende due tè e si siede su una poltrona da scrivania, di pelle nera, con le ruote e i braccioli di metallo. Passa un *dolmuş*, da cui non scende né sale nessuno in *meydan* – forse qualche donna alla fermata di fronte alla scuola – e subito dopo arriva Ahmet, seduto sulla cassetta del suo carro di frutta e verdura, trainato dal suo fedele e anziano cavallo.

Avevo incontrato Ahmet altre volte in precedenza, in particolare il mattino presto lungo *Kanal sokak*. Una mattina mi aveva offerto un passaggio verso

Ortaköy e, da quel giorno, quando ci incontravamo per caso ci fermavamo sempre per una chiacchierata e un tè. Ahmet abita tra Ortaköy e il paese che lo precede, provenendo da Iğdır. Vive con la sua famiglia in una delle poche case in questa zona al di fuori di un centro abitato, in mezzo ai campi. È di origini azere, ma parla il turco senza accento e senza parole derivate dal dialetto che si usa qui in zona. La sua famiglia vive su quel terreno da tempo, da prima che i paesi fossero così abitati, anche se la sua casa è stata ricostruita due volte. Quando era un bambino (Ahmet ha 52 anni) i paesi come Ortaköy erano formati da cinque o sei case vicine, spesso abitate da persone imparentate tra loro. Negli anni Sessanta le case si andavano man mano raggruppando e lo Stato aveva iniziato a costruire delle scuole per le famiglie della zona. Poco più che bambino, Ahmet era emigrato a İzmir con i propri genitori, dove aveva vissuto circa venti anni. Quindi era stato all'estero, per poi rientrare in Turchia nel 1989. Al suo rientro in patria la polizia gli aveva sequestrato il passaporto, senza mai restituirglielo — e questa è la sua disperazione e la ragione, a suo dire, per cui gli piace sentire raccontare di viaggi e altri paesi al giorno d'oggi. Di fatto, ogni volta che parliamo della sua migrazione all'estero, Ahmet tace ogni dettaglio della sua esperienza e a questo proposito Enver mi aveva fatto notare che la sua emigrazione doveva essere avvenuta grossomodo all'inizio degli anni Ottanta. Quello che Enver voleva dirmi — e che chiarì in seguito, pur specificando che si trattava di un'indiscrezione che aveva sentito dire a sua volta — fu che in paese il silenzio di Ahmet su quegli anni della sua vita era ricondotto agli eventi del 12 settembre 1980 e al suo attivismo politico nell'MHP. In quella data la Turchia visse il suo più violento colpo di Stato in età repubblicana. Negli anni della rivoluzione islamica iraniana di Khomeini, il generale delle forze armate turche Kenan Evren prese il potere per restaurare i principi del kemalismo,³ in particolare la laicità dello Stato e delle sue istituzioni. Il 12 settembre 1980 fu introdotta la legge marziale in tutto il paese, la costituzione allora in vigore venne abolita così come il Parlamento e il governo, mentre tutti i partiti politici vennero chiusi. L'MHP e i suoi attivisti furono al centro dell'azione di Evren. Nell'arco di un decennio i diritti fondamentali di ogni cittadino turco

³ I sei principi della costituzione del 1937, promossi da Mustafa Kemal con il nome di *Altı ok*, le sei frecce, e diventati fondamento dell'ideologia kemalista. Le sei frecce sono ancora oggi presenti nella bandiera del partito fondato da Atatürk, il CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi*, Partito Popolare Repubblicano) e rimandano ai principi di: *cumhuriyetçilik* (repubblicanesimo), *milliyetçilik* (nazionalismo), *halkçılık* (populismo), *devletçilik* (statalismo), *laiklik* (laicismo), *devrimcilik* (rivoluzionarismo) (cfr. Zürcher, 2007: 222).

scomparvero, le incarcerazioni e le lunghe detenzioni riguardarono ogni classe sociale. Anche il sistema scolastico attuale vide la luce in quegli anni. Di fatto quel colpo di stato in Turchia è una storia nota e un ricordo fresco — come dimostra il referendum costituzionale che aveva avuto luogo a settembre dell'anno precedente.

In ogni caso durante la sua assenza la sua famiglia era tornata a vivere a Iğdır. Così anche Ahmet, una volta tornato in Turchia, aveva deciso di raggiungerli. Al suo arrivo Iğdır era cambiata, la popolazione della provincia era cresciuta, così come quella della città, *Kanal sokak* era stata asfaltata e quei villaggi di qualche casa e due o tre famiglie erano diventati piccoli paesi autonomi e pieni di ragazzi. La casa della sua famiglia era rimasta fuori dalle dinamiche di quello sviluppo e ancora oggi giaceva isolata tra i campi coltivati. A Iğdır Ahmet aveva trovato una moglie quindici anni più giovane di lui, da cui aveva avuto due figli. Il più piccolo quest'anno frequenta una scuola media a Iğdır, l'altro l'istituto tecnico meccanico di una città vicina.

Ma dai tempi del suo ritorno, la vita di Ahmet si svolge lungo *Kanal sokak*. Nei campi intorno a casa sua coltiva la frutta e la verdura che, di tanto in tanto, va vendendo per i paesi di *Kanal sokak*. Esposte sul carro e riparate dal sole e dalla pioggia per mezzo di una piccola tenda a spioventi, ci sono alcune cassette di verdura, in particolare patate e pomodori. Ma Ahmet non riesce quasi mai a vendere tutto, se non le poche volte che va con il carro fino ai sobborghi della città. Ogni volta che parte per i suoi giri con il carro e il vecchio cavallo, si sveglia molto presto e non rientra a casa prima delle cinque e mezza di sera, giusto in tempo per il tramonto. A Ortaköy si ferma dalle nove alle dieci circa.

Quella mattina appena Ahmet arriva in *meydan* posteggia all'ombra di un albero il suo carro. Quindi scende e lega il sacco della biada al collo del cavallo. Il vecchio cavallo resta fermo e composto, grazie ai paraocchi e al muso sprofondato nel sacco — una posizione da cui, neanche volendo, può liberarsi. Ora Ahmet controlla che le cassette di frutta e verdura siano all'ombra della tenda e solo a quel punto ci saluta da lontano e viene a sedersi con noi. Enver lo saluta, gli lascia il suo posto e va a prendere del tè all'interno del caffè. Quando Enver appoggia i bicchieri di tè sul nostro tavolo e scoperchia la zuccheriera, come è solito fare, due giovani appena arrivati in *meydan* lo chiamano da lontano per fare la loro ordinazione. Uno di loro è di Ortaköy e uscendo dalla strada sterrata a bordo del suo trattore aveva incrociato in *meydan* l'altro giovane, un conoscente o un amico, anche lui a bordo di un trattore *Türk Fiat*.

Mentre i due giovani si accendono una sigaretta seduti ad un tavolo del caffè, i trattori giacciono parcheggiati nel bel mezzo di *meydan*, di fronte al cavallo di Ahmet. Enver serve i due giovani avventori e torna a sedersi con me e Ahmet.

Quella mattina, mentre parliamo del rapporto tra Ahmet e Ortaköy, lui e Enver iniziano a parlare della loro religiosità comune, dell'islam sciita. Benché sia arrivato in paese da più di un mese, è la prima volta che a Ortaköy il discorso viene affrontato in maniera diretta con me. Sotto questo punto di vista, fino a quel momento la mia esperienza in paese, se confrontata con le mie altre esperienze in Turchia, era stata anomala. Da Istanbul a İzmir, seppure per ragioni opposte, la religione era stata molto spesso al centro delle mie conversazioni, come modo per perfezionare la reciproca conoscenza o come argomento interessante con cui discutere assieme agli amici. Prima di questa esperienza per me in Turchia la religione era, per assimilazione o differenza, la categoria per eccellenza delle loro tassonomie sociali. Ora, a Ortaköy come a Iğdır, l'appartenenza religiosa è divenuta un argomento più sfaccettato e apparentemente secondo ad altre forme di appartenenza — quindi ad altre domande, ragioni e diffidenze.

In ogni caso quel mattino Enver sostiene che è importante che io sappia che Ortaköy è un paese di *dindarlar*, musulmani osservanti, buoni musulmani, e, in coro con Ahmet, aggiunge che nella zona lungo *Kanal sokak* sono tutti paesi di buoni musulmani. Per la stessa ragione, aggiunge Ahmet, sono tutti *arkadaşlar*, amici, fratelli.⁴ Ahmet e Enver parlano a turno, si incitano uno con l'altro, il loro messaggio assomiglia ad un messaggio promozionale più che ad una descrizione della vita religiosa della zona. La loro comune intenzione sembra quella di convincermi di questo punto di vista. Alle mie domande rispondono dicendo di essere sciiti, ma aggiungono, con mia grande sorpresa, che non c'è molta differenza con il resto dei Turchi: quello che conta è essere un buon musulmano. Enver frequenta la moschea di Ortaköy, Ahmet dice di frequentare normalmente quella del paese più vicino a casa sua, ma che per le feste o ogni tanto il venerdì gli piace venire a Ortaköy, dove si trova molto bene. Qualche giorno dopo, durante un pranzo con gli insegnanti, Yavuz mi dirà che

⁴ *Arkadaş* nel *Büyük Türkçe Sözlük* definisce “tutti quelli che si amano/vogliono bene (*sevgi*) e si comprendono l'uno con l'altro” e che creano “un'atmosfera di cooperazione”. Il termine deriva da *kardeş* che indica, sia genericamente che specificatamente, il rapporto di fratellanza (*kız kardeş*, sorella; *erkek kardeş*, fratello).

non tutti i *molla* di *Kanal sokak* celebrano tutte le festività, non tutti danno lo stesso peso al *Cuma Namazı*, che è normale tra di loro che sono sciiti.

La conversazione viene improvvisamente interrotta da un vecchio camion che attraversa a velocità sostenuta *meydan* e spaventa il cavallo di Ahmet. Ahmet corre a tranquillizzare l'animale, poi torna a sedersi con me e Enver.

Quando Ahmet si siede mi chiede se sono cristiano e io cerco di evitare una risposta diretta dicendo che non sono praticante e non mi piace la Chiesa italiana. La stessa domanda mi è stata rivolta altre volte in Turchia. Benché le prime volte rispondessi sinceramente che sono ateo, con il tempo avevo notato che questa affermazione creava un'aura di sospetto su di me, faceva naufragare ogni conversazione con argomento religioso e spesso rovinava il rapporto con quella persona. Già a İzmir, Firat e Baran avevano confermato questi miei dubbi e mi avevano detto che l'ateismo in Turchia non era comunemente accettato, neanche in quella città progressista e laica. Solo chi era ateo definiva l'ateismo con il termine turco "*ateizm*" — nell'uso comune i termini utilizzati avevano invece sempre un'accezione negativa: "*dinsizlik*", senza religione; "*tanritanmazlık*", senza dio; "*Allah'a inanmama*", non credere in Dio. In altre occasioni avevo trattato l'argomento con Firat, anche se inizialmente si sentiva a disagio, e lui era convinto che essere ateo per un turco, come poteva essere per suo padre, che pure era un musulmano meno rispettoso di lui, significava essere 'senza regole', imprevedibile, non rispettoso della morale comune, senza valori. Insomma, qualcuno di potenzialmente pericoloso per l'equilibrio di una comunità e della società tutta. Quando avevo compreso che anche essere amico di un ateo avrebbe creato dei problemi, avevo smesso di essere sincero.

La mia risposta era stata accettata da Enver, ma non aveva soddisfatto Ahmet che ora incalza e, sempre con il suo tono conciliante, mi chiede se la mia famiglia sia cristiana — risposta affermativa — e quindi se personalmente io creda in Dio. Rispondo anche in questo caso di sì — falsità —, aggiungo che sono battezzato — verità —, ma ripeto che non sono proprio un praticante, né ho l'abitudine di pregare. Enver mi fa un cenno di intesa e dice che ha capito. Quindi dice qualcosa a Ahmet, a bassa voce vicino all'orecchio, che mi guarda con l'espressione di stupore di colui a cui è stato rivelato un piccolo segreto. Enver si rimette composto sulla sedia, Ahmet mi fissa e a sua volta fa un cenno di assenso e complicità. Pur non avendo capito cosa i due abbiano capito, non voglio interrompere la conversazione, non voglio venga meno la fiducia data dal-

la mutua comprensione, insomma non posso chiedere chiarimenti quindi ricambio il gesto d'intesa.

Poco tempo dopo questa mia conversazione, durante una chiacchierata notturna con Firat e Alp, ero stato sottoposto ad un lungo interrogatorio sulle mie convinzioni metafisiche. Dopo aver ascoltato attentamente le mie ragioni e le mie opinioni, entrambi i miei coinquilini hanno sostenuto che nel modo di pensare di un turco, anche giovane, la cosa più difficile da comprendere è proprio il concetto alla base dell'ateismo: la completa assenza di dio, la non-esistenza di un essere superiore. Non era inaccettabile, era incomprensibile. Era un'idea al di fuori della logica, non aveva collocazione nel loro sistema. Un conto era essere cristiani o ebrei o quanto altro; un altro essere fortemente laici, come molti turchi; un altro ancora sospendere il proprio giudizio, essere agnostici, come Alp; ma negare con fermezza l'esistenza di dio, era difficile da pensare (*"düşünmek çok zor"*). La conclusione della conversazione era stata quella di sempre: meglio non dirsi ateo con gli sconosciuti, e neanche con chi si conosce bene — nella migliore delle ipotesi avrei creato imbarazzo nell'interlocutore.

Dopo che Ahmet e Enver avevano raggiunto la loro intesa segreta, la nostra conversazione si era trasformata in una sorta di lezione sull'islam e su Allah, fatta più che tutto di affermazioni ripetute con insistenza sulla necessità di Dio nella propria vita. Allah è buono, Allah dà le regole e controlla, Allah è il loro dio ma è anche il dio di tutti, ma soprattutto Allah è alla base di tutto, anche della mia esistenza. Enver conclude dicendo che la preghiera è per lui quanto di più importante ci sia da fare durante la giornata — eppure io non l'ho mai visto recarsi né tornare dal cortile della moschea, giusto di fronte al suo caffè. Quando sono ormai alcuni mesi che frequento in maniera regolare e assidua Ortaköy, continuo a non vedere una significativa partecipazione alla vita religiosa comunitaria. Né sono mai stato invitato ad unirmi alla preghiera del venerdì, così come mi era sempre capitato durante le mie altre esperienze in Turchia. Né questo era accaduto a Firat. Il legame quotidiano tra la moschea, come luogo di culto, e i paesani, sembra debole e non si comprende in che misura sia parte di un ampio legame simbolico, ma del tutto mondano, tra i paesani stessi — volto a definire l'appartenenze alla comunità di Ortaköy e quella di *Kanal sokak* — così come sostenuto da Ahmet e Enver.

Nel frattempo il traffico lungo *meydan* si è intensificato. Il passaggio dell'ennesimo *dolmuş*, un vecchio e rumoroso furgone, seguito a breve distanza da un'automobile con un uomo solo a bordo, che rallenta e si guarda attorno, co-

me se stesse cercando qualcuno, svia l'attenzione di Ahmet ed Enver. Entrambi smettono di parlare per osservare l'uomo al volante, poi scuotono la testa in maniera automatica e Enver, ormai distratto, decide di andare a prendere altri tè per noi, e di servire alcuni anziani che nel frattempo si erano seduti ai tavoli vicino al televisore. Pur senza realmente interrompere la conversazione, durante tutto il tempo in cui avevamo parlato Ahmet e Enver avevano controllato in maniera esplicita *meydan*, il suo traffico e le frequentazioni degli altri caffè. Questi atteggiamenti quasi inconsapevoli, fatti di piccoli gesti automatici diffusi tra tutti i frequentatori di tutti e quattro i caffè, richiamano un controllo sociale continuo e consolidato, che pare connaturato alla forma e alla abitudini della piccola comunità di Ortaköy.

Faruk al caffè verde

Durante il periodo dell'irrigazione dei campi, quando in paese i canali iniziano a traboccare e l'acqua rende in alcuni punti fangose le strade sterrate del paese, al ritorno da una passeggiata lungo *Kanal sokak* incontro in *meydan* Faruk — l'uomo che a settembre aveva poco cortesemente invitato Firat ad assumere una sua conoscente per aprire un asilo.

Faruk è seduto ad un tavolo del caffè verde, in compagnia di due giovani e un ragazzo con la divisa (giacca scura, cravatta azzurra) di un liceo di Iğdır. Sono seduti in veranda, in un angolo, verso l'esterno. Uno dei due giovani passa per il caffè verde praticamente ogni giorno, ogni mattina, arriva e va via in trattore. Quando avrò occasione di parlare con lui, mi dirà che il trattore l'ha acquistato suo padre grazie a degli incentivi statali e che lui lavora con il trattore sui campi di diversa gente di Ortaköy. Ad ogni modo, appena Faruk mi vede, si alza in piedi e con ampi gesti mi invita a prendere un tè con lui e i suoi commensali. Mentre mi avvicino al tavolo uno dei due giovani si alza, mi lascia il posto di fianco a Faruk e si accomoda su una sedia recuperata da un tavolo accanto. Appena mi siedo esce Enver che da lontano mi saluta, gentile come sempre, pur mostrando in volto un certo disappunto per la mia compagnia di quella mattina.

Ordinato il tè Faruk mi chiede delle sue tre figlie a scuola. Gli rispondo che Firat è molto contento di loro, opinione che rispecchia la realtà. Le figlie di Faruk sono tra i pochi studenti che Firat apprezza: sono sveglie, stanno attente in classe e fanno sempre i compiti a casa. Approfitto di questa sua domanda per chiedergli come mai qualche giorno prima fossero arrivate con le mani colorate

dall'henné. Faruk mi dice che colorare i palmi con l'henné è un segno della loro fede musulmana, ma che in quel caso non c'era stata nessuna particolare ragione. Lui stesso aveva fatto la stessa domanda a sua moglie quando, rientrato a casa, aveva visto le bambine. Poi in tono confidenziale mi dice che le bambine lo fanno spesso, che a loro piace usare l'henné, e che a sua moglie piace accontentarle. Anche le bambine, quando a scuola gli avevo chiesto come mai avevano i palmi dipinti di rosso, mi avevano detto che non c'era qualcosa di particolare da festeggiare. Il mese prima si erano tinte le mani per il matrimonio di una cugina, ma ora l'avevano fatto solo perché era *sevap* – un atto, un premio, una ricompensa, una buona azione al cospetto di dio – e *helal* – lecito, permesso –, come gli aveva detto la mamma.

Quando arriva il tè gli amici di Faruk mi fanno qualche domanda. Dopo che gli dico la mia età, 27 anni in quel momento, mi chiedono se sia sposato. Ma la mia risposta negativa non crea sorpresa, anzi, dai piccoli gesti di assenso che si rivolgono l'un l'altro sembra confermare qualche loro opinione a me nascosta. In risposta alla mia curiosità a riguardo, Faruk mi dice che in Turchia è normale per un uomo sposarsi prima della mia età. Le donne si sposano anche prima dei venti. Quando si era sposato sua moglie non aveva ancora compiuto diciotto anni. Faruk è molto alto e molto robusto, il suo modo di parlare e i suoi gesti sono risoluti. L'accento è azero, seppur debole. Il suo ruolo, sia per corporatura che per comportamento, è quello di un uomo potente, un capo nella società come nella famiglia, una persona che prende le decisioni e su cui si può fare affidamento: i ragazzi al tavolo sono molto rispettosi e deferenti nei suoi confronti e anche Enver, malgrado il suo disappunto, lo tratta con rispetto — il loro rapporto è quasi un rapporto formale, come se fossimo in un grande caffè di città, Faruk indossasse un completo con la cravatta ed Enver vestisse in livrea. Invece Faruk indossa dei jeans scoloriti, un maglione e una giacca di pelle lunga fino al ginocchio; mentre Enver ha i suoi soliti maglioni neri a collo alto indossati sopra i pantaloni scuri. Con me Faruk è una delle persone più disponibili in paese, proprio assieme a Enver. Tuttavia sono molto sorpreso quando ammette di avere solo quattro anni in più di me. Sta di fatto che le sue domande curiose sulla mia vita in Italia e la mia famiglia mi permettono di informarmi sulla sua vita e la sua famiglia in modo piacevole. Faruk vive a Ortaköy da quando ha sposato la moglie. È la famiglia della moglie che abita qui. Le ultime case che si incontrano alla terza curva della strada sterrata a partire da *meydan* sono le loro. La prima che si incontra è quella dove vive lui, quella

dopo è del fratello della moglie e l'ultima è dei suoceri. Anche i genitori e i fratelli di Faruk vivono in provincia, ma in un altro paese. Lui e la moglie, così come tutta la sua famiglia, hanno degli animali da allevamento ma soprattutto dei campi — ed è lì che lavorano, anche se ogni tanto Faruk si occupa di altro, per arrotondare.

Dopo l'incontro di settembre, la prima volta che avevo rivisto Faruk era una delle prime sere dal mio arrivo, in centro a Igdir, io camminavo con Firat e lui insieme ad un amico mai visto prima. Ci eravamo scambiati qualche convenevole e Faruk ci aveva regalato delle ciliegie, primizie per quel periodo. Quindi Faruk aveva approfittato dei saluti per invitarci il fine settimana ad un combattimento di galli organizzato da lui e dal suo amico, a cui eravamo andati. Benché dopo il combattimento io non l'abbia più incontrato, a quell'incontro ora Faruk non fa riferimento e io mi adeguo al suo silenzio. Del resto neanche a me viene spontaneo parlare di quel pomeriggio di scommesse illegali proprio qui, in un caffè all'aperto, dove tutti sembrano pronti ad ascoltare le nostre conversazioni.

Consumati i tè ma prima di alzarsi dal tavolo, Faruk e i suoi amici si fanno scattare una foto di gruppo. Nell'immagine ci sono Faruk, il giovane del trattore, in maglietta a strisce bianche e blu e gilet di pelle, e il ragazzo in divisa. L'altro giovane, quello che mi aveva lasciato la sedia, se ne era andato poco prima. Nella foto sono seduti al tavolo in posizione composta e guardano verso l'obiettivo, mentre alle loro spalle si intravede Enver. In primo piano la bicicletta del ragazzo e il trattore del giovane. Dopo aver scattato la foto, Faruk mi invita a visitare casa sua uno dei giorni seguenti. Il giovane del trattore mi lascia il suo indirizzo email, mi dice di cercarlo su *Facebook* e di fargli avere la foto. Il ragazzo mi saluta e fa per pagare Enver, ma Faruk gli fa cenno di lasciare stare e Enver gli dice che la mia consumazione è già pagata, ci ha pensato lui. Qui al caffè verde, da quando sono arrivato e per tutta la mia permanenza, non pagherò mai il tè, sempre offerto da Enver, irremovibile su questo punto. Quando mi sto già allontanando Faruk mi invita a portare i suoi saluti a Firat.

Più tardi, poco prima dell'*Öğle Ezanı*, letteralmente l'invito alla preghiera di mezzogiorno, di pranzo, che in questo periodo arriva intorno alle undici, mi reco nuovamente da Enver. Appena arrivo al caffè verde Enver mi porta un tè e si siede al tavolo insieme a me. Mi assicura che Faruk non mi ha offerto nulla, che a quell'uomo non devo nulla. Quindi dice esplicitamente di stare attento a

Faruk, non è una persona di cui ci si possa fidare. Enver si è fatto spiegare più volte in cosa consista il mio lavoro e me lo ripete mentre mi consiglia di accettare i suoi inviti se necessario, ma di mantenere una certa distanza. E di dirlo anche a Firat, di fare lo stesso. I tre uomini anziani seduti, come quasi ogni mattina, ad un tavolo vicino a quello dove sto parlando con Enver, si intromettono nella conversazione. La loro opinione è che non dovrei neanche parlare con Faruk, se voglio stare lontano dai guai. Per convincermi uno di loro accenna al fatto che Faruk sia stato in passato in prigione. E un altro aggiunge che ha già portato la polizia in paese due volte. Un evento, quello delle retate della polizia sulle tracce di Faruk, destinato a ripetersi nell'aprile 2012.

Quando mi allontano dal caffè suona l'*ezan* di pranzo. In *meydan* c'è parcheggiato un piccolo furgone cassonato, di quelli usati dai muratori sui cantieri. Forse appartiene a qualcuno del caffè giallo, magari a Reşat, l'uomo che aveva imbiancato la scuola prima di me e Firat. Ma il caffè è chiuso e non c'è nessuno qui attorno. L'*ezan* è finito e il cortile della scuola è ora attraversato da due donne, di cui una non porta il velo a coprire il capo — un'eccezione in paese. Sono vestite in maniera moderna, sembrano essere abbastanza giovani e si dirigono verso *Kanal sokak*. Mentre aspetto che Firat concluda la sua ora di lezione le osservo fermarsi al bordo della strada e chiacchierare ad alta voce tra di loro. Sono ferme sotto lo stesso albero dove, al mattino presto, scendono gli insegnanti. Aspettano lì lo stesso *dolmuş* che gli uomini aspettano in *meydan*, come ormai ho compreso essere un'abitudine per tutte le donne del paese.

Öğle Ezanı

Intorno alle undici quando c'è l'ora solare, intorno a mezzogiorno quando c'è l'ora legale, in paese suona dagli altoparlanti della moschea l'invito alla preghiera di metà giornata, l'*Öğle Ezanı*. Il sole è a metà corsa tra l'alba e il tramonto, le televisioni dei caffè vengono spente, così come le radio, e i buoni musulmani restano in silenzio, forse recitando la loro parte dell'invito mentalmente, così come si dovrebbe, in attesa che l'invito si concluda. È questo il momento della preghiera più importante della giornata, soprattutto il venerdì, quando dopo l'*Öğle Ezanı* richiama al *Cuma Namazı*, l'unica preghiera della settimana preceduta da una celebrazione e dall'*hutbe*, l'orazione dell'imam, che tuttavia non riguarda ufficialmente Ortaköy siccome lo Stato non permette l'*hutbe* ai *molla* sciiti, come quello del paese. L'*Öğle Ezanı* non interrompe in maniera significativa l'andamento della giornata di Ortaköy, come accade nella

Turchia più occidentale. Benché sia l'invito alla preghiera più regolare rispetto al Tempo Universale, arriva tutto l'anno con troppo anticipo rispetto all'ora di pranzo e all'interruzione delle lezioni, prevista per mezzogiorno e mezza. In ogni caso tra l'*Öğle Ezanı* e l'invito alla preghiera successiva, in un intervallo di tempo che va dalle due ore e mezza invernali alle quasi quattro estive, il paese è tranquillo e silenzioso. Passa un *dolmuş* poco prima di pranzo, per il prossimo bisognerà attendere almeno un paio d'ore. Non passano molte auto, qualche trattore rientra verso casa, a bassa velocità. Per le strade sterrate si vede qualche donna in prossimità del *bakkal*, altre escono dai cortili per recarsi a casa propria. Il silenzio creato dall'*Öğle Ezanı* sembra avere un'eco nelle abitudini delle persone. Non si tratta di un lasso di tempo regolare o quantificabile, ma c'è un attimo in cui in paese arriva il silenzio e quel silenzio perdura. Quindi, lentamente, dopo un'ora e mezza, due, tre o quattro, torna il rumore, le auto, le bici e la vita di tutti i giorni.

La vita pubblica delle donne di Ortaköy

Quasi tutte le donne che vedo a Ortaköy indossano il velo. Le tre o quattro giovani donne che ogni tanto passano nel cortile della scuola sono la prima eccezione; la seconda è Zeynep. Nessuna di loro, tuttavia, frequenta realmente la vita pubblica del paese. A Zeynep è proibito l'uso del velo nella scuola di Ortaköy dal regolamento scolastico, lo stesso regolamento che prevede come Firat debba vestirsi e farsi la barba. Bisogna aggiungere però che Zeynep non ha l'abitudine di portare il velo anche quando è a Iğdır.

Tutte le donne che circolano per la strada sterrata usano dunque il velo e vestiti lunghi e senza forme, un abbigliamento anonimo e standardizzato — per niente eccentrico, come invece capita spesso di vedere indosso alle donne con il *türban* nelle grandi città turche, o nei telefilm e nelle telenovelas trasmesse dalla tv nazionale. Alcune volte, in occasione di qualche festa, come l'*Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı*, la Festa della Sovranità Nazionale e dei Bambini, celebrata nelle scuole il 23 aprile, quando tutto il paese si presenta praticamente al completo, ci sono alcune ragazze e altre donne, sempre sotto i 30 anni, che portano i capelli scoperti, sempre lunghi e legati. Sono tuttavia persone che abitano a Ortaköy, ma la cui vita si svolge tra la casa di famiglia e Iğdır, luogo di lavoro. Nella vita quotidiana del paese, vedere una donna senza velo per le strade sterrate è dunque un evento eccezionale — o è una situazione che corrisponde ad un evento eccezionale, come la festa dei bambini. Nonostante il

mio tono e il mio comportamento distante e rispettoso, quando incontravo una donna in paese difficilmente i miei saluti erano ricambiati. Una situazione che almeno inizialmente, nel silenzio che caratterizza le vie del paese lontane da *meydan*, mi creava un po' di disagio. Col tempo avevo dunque iniziato a salutare solo le donne, che fossero giovani o anziane, che accompagnavano una persona di mia conoscenza, così come facevano gli abitanti di Ortaköy, escluso Firat, che almeno inizialmente salutava tutte le donne del paese e il cui saluto era sempre ricambiato.

Nell'arco della giornata a Ortaköy le donne che vedo con più frequenza al di fuori dei cortili delle case si trovano all'ingresso del paese o sulla strada verso il *bakkal*. Le prime, come la donna incontrata dopo aver preso il tè con Faruk, attendono il *dolmuş* per Iğdır. Le altre vanno a ritirare il pane prenotato in precedenza, o comprano qualche piccola cosa che manca in casa.

Una mattina dopo l'*Öğle Ezanı*, mentre mi trovo al *bakkal* entra nel negozio una donna del paese, di circa sessant'anni. Avevo già incontrato circa un mese prima, sempre al *bakkal*, quella donna. In silenzio di fronte al gestore del *bakkal* mi aveva a lungo squadrito e solo in un secondo momento mi aveva chiesto cosa facessi a Ortaköy e da dove arrivassi. Avevo risposto che ero italiano, un amico del nuovo insegnante. Mi aveva guardato incredula, fissando i miei pantaloni e la maglietta con disappunto. Sembrava pensare: non è questo l'abbigliamento adatto per una persona che frequenta la scuola. Poi aveva preso il pane ed era uscita salutando l'uomo dietro il bancone, ma non me.

Quando la rivedo sto per acquistare il pane fresco e qualche bibita per il pranzo, che mangerò con Firat e Zeynep presso la scuola. Siccome il giorno prima avevo deciso di trascorrere tutta la giornata nella scuola di Ortaköy, mi ero vestito in maniera adeguata, seguendo il regolamento ministeriale per quanto fosse concesso dall'unico bagaglio con cui avevo viaggiato qualche mese prima. Faceva molto caldo e non avevo addosso la giacca, nonostante non fosse ancora venuto il tempo in cui era concesso agli insegnanti di non indossarla durante le lezioni — anche questa è una decisione che viene presa nazionalmente, dal Ministero, che una volta l'anno stabilisce che da un determinato giorno in avanti gli insegnanti uomini possono stare in maniche di camicia. Ma in ogni caso indossavo una cravatta sobria, una camicia bianca e dei pantaloni scuri e dato che quando la donna entra nel *bakkal* non ho ancora salutato il gestore, lascio che sia l'anziana donna a ordinare per prima, conscio di fare una cortesia alla donna molto apprezzata in Turchia. I suoi acquisti durano qualche

minuto: ritira il pane prenotato e cerca a lungo tra i prodotti esposti qualcosa che l'aiuti nelle pulizie della casa. Quindi saluta, esce dal *bakkal* con due grandi borse e si avvia verso casa. Appena concluso il mio acquisto esco dal *bakkal* e vedo che l'anziana donna ha intrapreso la mia stessa strada. Decido di raggiungerla e le offro il mio aiuto per portare le borse della spesa. L'anziana donna accetta senza esitazione la mia offerta e ci incamminiamo insieme.

Appena prendo in carico la sua spesa la donna inizia a parlare: dice di essere troppo vecchia per portare da sé tutte queste cose e che quando era giovane il *bakkal* le sembrava più vicino. Ma suo nipote è a scuola a Iğdır, il genero nei campi, e sua figlia è a casa per aiutarla, ma è incinta, quasi a fine gravidanza, e il medico ha detto che non può fare degli sforzi prolungati.

La strada che percorriamo è di un paio di centinaia di metri e tra le mura delle case abbozza due curve, prima di *meydan*, del caffè giallo e di quello verde. Giunti a metà della seconda curva, prima di scorgere le verande dei caffè di *meydan*, la donna si ferma improvvisamente e mi toglie di mano le borse. Sorridendo mi dice che suo genero ha un cane molto aggressivo che tiene in cortile, quindi mi ringrazia per l'aiuto e si allontana verso *meydan*. Un po' sorpreso, senza insistere, la saluto a mia volta e la osservo mentre a fatica attraversa *meydan*, imbocca *Kanal sokak* verso Iğdır e qui entra in un cortile posto di fronte al muro della scuola in cui, da quando sono arrivato, vedo ogni giorno oltre il cancello aperto, quello dell'aia, il cane scodinzolare e abbaiare, legato ad una catena piuttosto corta.

Quando a pranzo racconto dell'episodio ai due insegnanti, Zeynep dice che quello dell'anziana signora non era un gesto di diffidenza nei miei confronti, semplicemente non voleva farsi vedere in mia compagnia dagli uomini seduti ai tavoli del caffè.

Il bakkal di Yunus

Così come *meydan*, il *bakkal* è un altro dei nodi fisici nella rete sociale di Ortaköy. Come accennato il *bakkal* si trova a un centinaio di metri oltre *meydan*, all'interno del paese lungo la strada sterrata. Il negozio è situato in un locale al piano terra di una casa, parte di due edifici diversi. Una parte è molto vecchia, con un muro di pietre, mattoni e terra, due finestre basse e sbarrate e un ingresso murato con dei mattoni di cemento. Il tetto è in parte formato da un telo di nylon blu, teso senza troppa cura. L'altra parte è più recente, ha le pareti intonacate di bianco, le finestre con gli infissi oltre le grate, il tetto in lamiera.

È l'abitazione utilizzata dalla famiglia dei gestori del *bakkal*, la stessa famiglia dell'*eski muhtar*. È nel cortile dell'abitazione più recente infatti che il vecchio *muhtar* e suo fratello tengono parcheggiato il *dolmuş* — ed è quello uno dei pochi cancelli di Ortaköy lasciato sovente per metà aperto.

La porta del *bakkal* si trova nella costruzione nuova e si affaccia insieme ad alcune finestre di un lungo e stretto soggiorno sulla strada sterrata. In primavera, quando le piogge sono abbondanti e i canali traboccano, la strada di fronte all'ingresso diventa un'enorme pozzanghera fangosa che si può superare indenni solo camminando sulle assi di legno messe apposta dal proprietario. La porta di ingresso al *bakkal* ha i battenti di legno dipinti di azzurro, ma la vernice è secca e scolorita. Se si arriva al *bakkal* prima dell'*Öğle Ezanı* è molto probabile che sia chiusa dall'interno. Quando la porta è chiusa infilando la mano tra le grate si può bussare ai vetri delle finestre vicine, da cui con ogni probabilità proverrà il rumore di un televisore acceso. Pur senza rispondere nell'arco di un minuto circa il gestore dovrebbe venire ad aprire la porta.

È un uomo a gestire il *bakkal*, così come ogni altra attività pubblica a Ortaköy. Si chiama Yunus e ha passato la sua vita a lavorare in una grande banca, allo sportello, a Iğdır. È andato in pensione quattro anni fa e così ha preso in mano il *bakkal* — per far passare il tempo, dice una volta; per arrotondare, ammette una seconda; per Ortaköy, racconta una terza. Ma il *bakkal* esisteva anche prima che se ne occupasse lui, solo restava meno tempo aperto. La sua famiglia è di Ortaköy e due dei suoi nipoti vanno a scuola da Firat. Uno di loro porta il suo stesso nome. A volte al *bakkal* lo aiuta anche suo figlio, uno dei fratelli dell'*eski muhtar*, che lavora anche lui a Iğdır allo sportello, nella stessa banca del padre.

Il *bakkal* è fondamentalmente uno spaccio di paese. Il locale è grande circa tre metri per quattro. Un'angolo è occupato dal frigo delle bevande, acceso solo in estate inoltrata, le altre pareti sono fitte di scaffali. Nel *bakkal* si vende il pane fresco, sia del tipo tradizionale, cotto nel forno a pietra, che nuovo, cotto nel forno elettrico. Le famiglie ordinano il pane di settimana in settimana, l'uomo va a ritirarlo ogni mattina all'alba a Iğdır. Nel *bakkal* si trovano chiaramente anche degli alimentari in scatola, generi di prima necessità, e vari casalinghi, detersivi, saponi, stracci e scope. Oltre a questi prodotti il *bakkal* di Ortaköy vende regolarmente ai bambini e ai ragazzi del paese caramelle, barrette di cioccolato, merendine e bibite. Gli uomini adulti si recano al *bakkal* per le sigarette, messe sotto al bancone e disponibili nelle delle due o tre marche

più fumate. Ci sono tre o quattro tipi di bevande gassate, ma non ci sono alcolici, neanche nascosti. Anche se fossero tenuti, probabilmente nessuno li comprerebbe qui, nel *bakkal* del paese.

Quando esco dal *bakkal* Yunus mi segue fino all'esterno, lungo la strada assolata. Sta mangiando della frutta secca che ha preso dietro il bancone e che tiene raccolta in un palmo. Ora indica alcuni vasi a terra, me li mostra con orgoglio: ha piantato i semi una settimana prima, le piantine crescono a vista d'occhio. Quindi mi saluta, rientra nel *bakkal* e si chiude all'interno. Mentre mi allontano sento di nuovo alzarsi il volume del televisore. Le voci di alcuni famosi attori televisivi invadono per un attimo la strada e riconosco la sigla del telefilm. L'ho sentita più volte mentre era trasmessa dal televisore della pasticceria vicino a casa, a Iğdır, la sera: una storia ambientata nella Turchia degli anni Sessanta. Narra le vicende della moglie di un uomo di mare, capitano di una nave spesso in viaggio, che si trova sola, senza patriarca, a gestire la famiglia e i quattro figli, così come il tradimento del marito con una procace bionda straniera. È questo il dramma di una madre esasperata che si emancipa dal marito fedifrago e violento, dei suoi figli intelligenti e belli, della nonna saggia per età e attaccamento religioso.

L'invito a pranzo da Faruk

Con l'estate ormai alle porte, un giorno poco prima dell'ora di pranzo incontro casualmente Faruk lungo una strada interna del paese, mentre sono in cerca dei grandi nidi di cicogna. Faruk si ferma a chiacchierare con me e mi accompagna a vedere il nido più grande del paese. Alcune cicogne l'hanno costruito su un palo dell'elettricità di legno posto all'angolo tra alcune case. Il nido ha la forma di una ciotola ed è largo almeno due metri, alto uno e mezzo. Il paese come al solito a quest'ora è deserto e silenzioso, nel nido in quel momento c'è una cicogna con due piccoli che tranquilli si agitano intorno al probabile genitore. Dopo che ho scattato alcune foto ricordo, Faruk mi invita a casa sua per pranzo e dice di provare a chiamare anche Firat, che vuole invitare anche lui. Si sente la campana in lontananza, la scuola è appena finita, così chiamo subito Firat al telefono. Quando mi risponde gli passo direttamente Faruk, che lo esorta ad unirsi a noi finché Firat non accetta. Casa sua è tra le più periferiche rispetto al paese, quindi io e Faruk ci incamminiamo e mentre passeggiamo lungo una delle strade sterrate Faruk mi racconta del caffè in cui lavora in centro a Iğdır, nel quale io e Firat siamo stati qualche mese prima a ve-

dere un combattimento di galli. Faruk sostiene di pagare l'affitto ad un vecchio signore di Iğdır e di gestirlo liberamente, ma non sono sicuro che Faruk sia veramente il gestore quanto piuttosto solo l'organizzatore dei combattimenti di galli. Quando gli chiedo se il suo amico dei galli sia di Ortaköy, così come molti abitanti di Ortaköy mi avevano parlato male di lui, Faruk mi parla male di loro. Pur restando sul generale, senza fare nomi, dice che della gente di Ortaköy non ti puoi fidare, perché guardano solo a se stessi. Faruk in paese frequenta solo i giovani con cui l'avevo visto al bar. Gli altri suoi amici vivono in diversi paesi intorno a Iğdır, alcuni in città. Uno di questi suoi amici di Iğdır è il suo braccio destro nei combattimenti di galli del caffè. Agli altri suoi amici non permette di recarsi ai combattimenti di galli, tantomeno di scommettere. Il ragazzo che avevo conosciuto al tavolo di Enver, quello che era in divisa delle scuole superiori, è suo nipote, figlio di un fratello della moglie che non è molto contento dell'ammirazione che il figlio prova per Faruk.

Quando arriviamo a casa di Faruk entriamo nel cortile attraverso una porta di metallo, lasciata accostata, ma non chiusa a chiave. Appena chiudo la porta alle mie spalle la sua figlia più piccola la riapre dall'esterno, entra senza fermarci e ci saluta: con il fiato grosso dice che è venuta di corsa a casa dopo la fine della mattinata scolastica. La porta del cortile è rimasta aperta, dietro di lei in fondo alla strada sbucano le altre due figlie di Faruk insieme a Firat, che ci salutano da lontano. Faruk dice alla figlia più piccola di correre in casa e dire alla mamma che io e Firat saremo a pranzo con loro. La bambina scappa verso la veranda di corsa, si sfilava le scarpe saltellando su un piede ed entra in casa chiamando ad alta voce la mamma. Quando Firat ci raggiunge le due figlie più grandi ci salutano, vengono bacciate dal padre, ma si recano subito in casa in cerca della mamma e della sorellina. Quindi io e Firat seguiamo Faruk che ci invita ad andare con lui sul retro della casa. Alle spalle dell'abitazione della famiglia di Faruk ci sono molti alberi da frutto, un'intera piantagione che non è separata dal cortile e dalla casa da un muro, ma sembra fungere comunque da confine per le sue file ordinate e regolari. Su un lato del cortile c'è anche un vecchio edificio ristrutturato con dei mattoni di cemento. All'interno è stata ricavata una stalla, con una decina di mucche e altri animali da fattoria, qualche pecora e delle oche, principalmente. La presenza della stalla è indicata da alcune decine di galline che circolano liberamente intorno all'edificio. Alcune galline escono da un capanno ricavato su un lato della costruzione. Firat è stupito da quella che definisce "la ricchezza" di Faruk. Una sensazione, lo stupore per

una condizione economicamente favorevole, che aveva colto di sorpresa lui, come effettivamente aveva fatto anche con me, durante la visita di altre case qui a Ortaköy. Gli edifici senza lode né pregi, le strade sterrate, i muri di cinta rattoppati e decadenti, forniscono al visitatore occasionale di Ortaköy un'idea estremamente povera del paese e dei suoi abitanti, nella maggior parte dei casi smentita dalle terre, dal bestiame, indicatori ben più validi, secondo Firat, di un televisore gigante che anche suo padre può comprarsi a rate.

Quando siamo vicini alle galline, Faruk ci fa cenno di entrare nel capanno. Qui, occupano tutta una parete quattro ripiani con altrettante gabbie ognuno: in ogni gabbia un gallo. Faruk ci sorride e parla con orgoglio degli animali e di quel piccolo allevamento: sono i suoi galli da combattimento. Alcuni portano le cicatrici di precedenti scontri, altri sembrano ancora immacolati, con la cresta rossa che non è ancora stata tagliata. Quando usciamo dal capanno ci dice che il terreno dietro casa sua, quello con gli alberi da frutto, è di proprietà della sua famiglia, mentre il bestiame è tutto suo, comprato con i suoi risparmi. Quando ci racconta della fortuna che sta facendo con il caffè in centro e con i combattimenti di galli, diventa vanitoso e, secondo Firat, sfrontato. Firat si allontana dal capanno per una telefonata e Faruk, che probabilmente percepisce un po' di ostilità da parte di Firat, mi rivela delle difficoltà avute all'inizio, durante i primi combattimenti, nel farsi conoscere. Secondo Faruk essere conosciuti era il fattore più importante, le persone dovevano fidarsi di lui per scommettere — se la polizia ti becca finisci in prigione e se inizi a fare i nomi di quelli che conosci ci finisce molta altra gente. Ma se hai un buon nome, vengono tutti a scommettere e non fanno più domande. Faruk prende una percentuale sulle scommesse, oltre alla differenza tra gli incassi e le scommesse pagate, e quando combattono i suoi galli prende altri soldi ancora.

Quando Firat ci raggiunge sulla porta del capanno, Faruk racconta che durante l'autunno passato aveva conosciuto Savaş ai suoi combattimenti di galli e Savaş, scoprendo che Faruk abitava a Ortaköy, gli aveva parlato di Firat e di me. A Savaş piaceva scommettere, dice Faruk, ma era un pessimo scommettitore. Aveva perso un sacco di soldi lì da lui, ma in fondo, era un bravo curdo, poi era sparito. Cala un attimo di silenzio, mentre ci rechiamo verso l'ingresso della casa. Faruk termina il suo racconto dicendo anche a Firat che ora si è creato una sua rete di fiducia, ha un nome a Iğdır, ma il suo caffè è noto anche a Kars, anche a Erzurum. A volte venivano a scommettere anche delle persone arrivate dal Nakhichevan. Quando faccio qualche commento ironico sull'abbigliamento

che quel giorno, al combattimento, aveva sfoggiato, mi dice che se non fai vedere alle persone che vengono a scommettere che hai i soldi, loro non si fidano e credono che tu poi non possa pagarli. Nessuno giocherebbe in un *kumarhane* (un casinò) sgangherato replica Firat. Ma in realtà, aggiunge ora Faruk ridendo ad alta voce, più soldi guadagna lui, meno ne guadagnano gli altri. Mentre Faruk continua a tessere senza troppa umiltà le sue lodi di imprenditore nell'illegalità, fino a farmi dubitare della veridicità di alcune affermazioni, le bambine vengono a cercarci e ci chiamano per pranzo.

Ci accomodiamo nel soggiorno della casa di Faruk. L'arredamento è scarso, divani a fiori, un grande televisore e un tavolino preso d'assalto dai porta foto. Sono le foto della loro famiglia, riconosco i volti. In tutte le foto la moglie di Faruk ha sempre il velo, ma c'è un'altra donna, più giovane, che non lo porta. In una stanza accanto c'è un tavolo su cui ci accomodiamo per mangiare e una porta da cui esce la moglie di Faruk, che indossa il velo anche se è in casa e si rivolge poco a noi, parlando quasi sempre con le bambine. Dopo un breve saluto senza alcun contatto fisico, ci serve con molta cortesia. Le bambine la aiutano e quando noi siamo già stati invitati a mangiare quanto ci è stato servito, quando siamo quasi alla fine della carne bollita e delle verdure crude preparate dalla moglie, anche lei si siede e mangia qualcosa, ma solo un pezzo di carne e qualche pomodoro, come a far passare il tempo — più che a nutrirsi. Le bambine, invece, si abbuffano e chiedono subito dopo di poter andare a guardare la televisione. Concluso il pasto usciamo di nuovo nella veranda che dà sul cortile, dove Faruk fuma tre o quattro sigarette mentre parla dei suoi alberi da frutto e chiede a Firat di raccontargli della sua famiglia, di Malatya, dove non è mai stato — non essendo mai andato oltre Erzurum o Ağrı. Sua moglie resta in casa con le bambine, anche quando il tavolo su cui abbiamo mangiato è stato sparecchiato.

Una delle poche situazioni in cui sono entrato in contatto con una donna di Ortaköy, si è svolta in un ambiente familiare protetto, sotto la supervisione del marito — in una complicità familiare e gerarchica che sembra più dettata dall'abitudine che dalla nostra, mia e di Firat, presenza eccezionale. Della donna non ricordo, a dire il vero, neanche la voce.

Iğdır: la piazza centrale e il funerale

Anche dopo l'*Öğle Ezanı*, l'ora di pranzo in città è più attiva e si distingue meno dalle altre fasi della mattinata. In centro in modo particolare, è quello il

momento in cui le tavole calde e i caffè si popolano di gente, e i negozi che affacciano sulla piazza principale, tutti affittati a grandi catene nazionali e internazionali di elettronica, telefonia e vestiti, ma anche a piccoli uffici per il cambio della valuta, non chiudono la loro attività.

Il centro di Iğdır è un luogo preciso, un isolato con un parco e una moschea delimitato da quattro strade. Non si tratta propriamente di una piazza e di fatto non ha un nome. Durante le mie visite in città, spesso in compagnia di Firat, di Alp e degli altri insegnanti di *Kanal sokak*, ci si riferisce a quel luogo come a *Iğdır merkezi*, il centro di Iğdır, o *şehir merkezi*, il centro città, o semplicemente *merkez* (con le sue derivazioni e i suoi suffissi), il centro. Anche la grande moschea ancora in costruzione è la *merkez camii*, la moschea centrale. In *merkez* si trova anche una statua di Atatürk. La statua presenta tre figure. Al centro c'è Atatürk, in giacca e cravatta: tiene in mano il libro del suo discorso, il *Nutuk*.⁵ Alla sua sinistra c'è di nuovo Atatürk, vestito da soldato: tiene alta la bandiera che sventola sopra le tre figure. Alla sua destra, una donna è dritta al suo fianco, vestita in abiti moderni e attillati, stretti in vita, ha i capelli scoperti ma raccolti, guarda verso l'alto. La donna ha la mano sinistra sul fianco mentre con la destra solleva in aria un ramo d'ulivo, richiamando un'allegoria della pace estranea al mondo turco e musulmano. Sul basamento conferma il messaggio dell'allegoria una delle dichiarazioni più celebri di Atatürk: "*Yurtta sulh, cihanda sulh*", pace in patria, pace nel mondo.⁶ La statua sorge nel parcheggio della centrale della polizia locale e osservandola sullo sfondo svetta l'imponente *merkez camii*. Anche la toponomastica di *merkez* richiama la figura di Atatürk e come la statua, in modo particolare il nazionalismo turco. Una

⁵ Il *Nutuk*, in turco antico *discorso*, fu uno degli elementi che contribuì maggiormente alla rappresentazione popolare (ma anche storica e scientifica) di Atatürk come eroe epico e padre fondatore della Turchia. Il *Nutuk* è il discorso tenuto dallo stesso Mustafa Kemal Atatürk alla Grande Assemblea Nazionale Turca per sei giorni, dal 15 al 20 Ottobre 1927, e per un totale di 36 ore e 31 minuti. È probabilmente una tra le opere più diffuse in Turchia ed è studiato in tutte le scuole. Il *Nutuk* descrive in prima persona le azioni che portarono all'indipendenza della Turchia, ponendo la leadership militare del generale Mustafa Kemal al centro dell'azione, in una descrizione iperbolica del suo ruolo e degli avvenimenti (Adak, 2003: 509-11). Il *Nutuk* attribuisce alla persona di Mustafa Kemal diverse azioni fondanti la Turchia moderna, come la mediazione e l'esemplificazione delle relazioni tra stato, cittadinanza e religione (Kaplan, 2005: 669) — e anche alcune scelte, ancora oggi al centro del dibattito politico turco, quali l'attribuzione all'esercito e alle sue gerarchie del ruolo di garanti della laicità.

⁶ Per una possibile interpretazione dell'uso e della diffusione delle immagini di Mustafa Kemal Atatürk nella Turchia moderna si veda Golinelli (2009).

delle quattro vie che delimitano lo spazio è direttamente intitolata al padre fondatore, l'altra, quella di fronte alla sua statua è intitolata a *Zübeyde hanım*, la signora Zübeyde, madre di Mustafa Kemal. La strada di fronte all'ingresso della moschea è invece dedicata a Mehmet Akif Ersoy, autore dell'*İstiklâl Marşı*, l'inno nazionale turco. L'ultima delle quattro vie, sulla quale affacciano i migliori hotel, le banche e le agenzie di viaggio, è intitolata a Sadık Ahmet, politico greco di origine turca che ha lottato in anni recenti contro il governo greco per la minoranza a cui apparteneva, fino a finire in carcere. Anche il giardino alberato posto al centro di *merkez* porta un nome significativo: è quello di *Haydar Aliyev Parkı*. Haydar Aliyev è stato l'ex presidente della Repubblica azera, ma soprattutto uomo al comando del Nakhichevan dopo il crollo dell'Unione Sovietica e personaggio di spicco nelle diatribe territoriali iniziate in quegli anni con l'Armenia.

L'*Aliyev Parkı* è il centro della vita pubblica di Iğdır. Tra le fronde dei suoi alberi, che sorgono negli spazi lasciati liberi dalla pavimentazione di piccoli blocchi di cemento, ci sono sei diversi caffè, anche in questo caso uno di fronte all'altro, benché i tavoli all'aperto siano sistemati in maniera più riservata. Al centro di ogni veranda c'è una fontana scenografica, tutto intorno tavoli rettangolari con sedie su un lato e dondoli sull'altro. In questi caffè si serve di tutto, dal caffè alle bibite internazionali, così come la pizza e i panini, ma non si possono bere alcolici.

Per quanto *merkez* fosse in territorio azero nella mappa di Bekir, in realtà la pratica smentisce l'apparenza: il centro città non è frequentato solo da azeri, ma anche da curdi. Su *merkez* affaccia infatti anche il municipio. È proprio questo un luogo che porta le divisioni per appartenenze a un livello critico. Più i politici che gli impiegati, quasi tutti azeri, appartengono a entrambi i gruppi. Così, quando si tratta di mangiare nei dintorni, di un tè o di qualsiasi altro momento di svago, i caffè di *Aliyev Parkı* si rivelano la soluzione ideale per superare il dilemma della partecipazione. Se i caffè del parco sono un'eccezione, insieme a qualche altro locale alimentare, frequentati dai giovani e dalle persone più benestanti senza particolari distinzioni — nelle vie da cui si accede a *merkez* la composizione della società torna ad essere meno eterogenea. In una via stretta e costeggiata da alti palazzi, che sfocia in *Atatürk caddesi*, sono presenti solo tavole calde, *kebap evi* e caffè curdi; ma i venditori di sigarette di contrabbando posti vicino all'angolo non sembrano far caso ai loro clienti. Il venditore di contrabbando più noto è posto in bella vista, all'imbocco della via.

I suoi prodotti provengono dall'Iran e dal Nakhichevan e lui serve un po' tutti, senza troppo caso alle appartenenze, più ai contati.

Tuttavia in questa piccola via del centro, la presenza di caffè, tavole calde, negozi e uomini (solo e soli uomini) curdi non sembra nascondere un disegno premeditato e può essersi creata anche per contingenza e casualità. Ciò non toglie che in Firat, in Alp, in Baran e negli altri insegnanti di *Kanal sokak* esercita una forza oggettiva, che li attrae o li respinge. Mentre a Firat piace frequentare la via, Baran mi confessa in disparte che non ci passerebbe mai — perché non è curdo e non capisce il curdo, non si sente sicuro. Altre vie nei dintorni, soprattutto una via con diversi alberghi e due ristoranti più onerosi, presenta la situazione opposta e i suoi locali sono frequentati principalmente da azeri o, in questo caso, non-curdi, cioè anche dai pochi solo-turchi della zona.

In un'altra occasione la divisione di Bekir è messa alla prova, nel primo pomeriggio di un giorno assolato di fine maggio. Come ogni anno alla fine della primavera al confine turco con l'Iran gli scontri tra indipendentisti curdi ed esercito turco si erano intensificati. Poche settimane prima in uno scontro a fuoco con l'esercito Turco erano morti undici indipendentisti curdi: nei giorni seguenti lo scontro a fuoco e il suo tragico epilogo erano stati al centro delle attenzioni non solo dei media locali, ma anche di quelli nazionali. Circa una settimana dopo l'evento, in quel primo pomeriggio di fine maggio, giunge a Iğdır la salma di uno di queste giovani vittime della lotta — ormai trentennale — tra lo Stato turco e i gruppi paramilitari dei separatisti curdi. La sua salma deve essere seppellita al cimitero municipale di Iğdır e la città si trova improvvisamente bloccata da un lunghissimo corteo che occupa *Karabekir caddesi*, in direzione dell'Ararat. In quel momento mi trovo in centro città insieme ad Alp: siamo in un negozio di spezie e essenze di Ali, un giovane che commercia prodotti provenienti dall'Iran, dalla Siria e dalle regioni costiere nel sud della Turchia. Il negozio affaccia su un incrocio molto trafficato tra *Karabekir caddesi* e *İbrahim Bozyel caddesi*, un corso che porta in *merkez* intitolato ad uno studioso turco nazionalista, autore tra gli altri di un libello sul terrorismo culturale armeno nel Caucaso meridionale contro le popolazioni turco-azere.⁷ Il silenzio

⁷ "Dear readers, in its attempt to shed light on the question «What is cultural terrorism?», this book constitutes a striking piece of document presented to the world public. You will be petrified to read about the cultural genocide exercised vigorously over Azerbaijani Turks [gli azzeriler degli abitanti della provincia di Iğdır, *ndr.*] by Armenian propagandists who unjustly misinform the world by spreading erroneous claims of ethnic genocide alleged mass killings of Armenians in Ottoman Turkey in 1915." (Bozyel, Kiyasi, 1997: 4).

improvviso e l'affollarsi davanti alle vetrine della gente richiama la nostra attenzione. Ali esce con noi dal negozio, chiude la porta a chiave e abbassa la serranda. Quindi ci facciamo strada tra le persone strette sul marciapiedi fino a vedere il corteo in prima persona. È Ali a spiegare a me e Alp cosa stia succedendo, di chi sia la salma portata a spalla nel mezzo di quella folla di persone.

Il corteo che ci passa di fronte è imponente, lento, ma non silenzioso: le preghiere si mescolano ai lamenti in un gran vociare basso, interrotto da urla di disperazione. Una folla di persone a piedi anticipano e seguono la bara, che viaggia portata a spalla da alcuni uomini. Sopra di essa è posta una bandiera curda: tre strisce orizzontali, una verde, una bianca e una rossa, con un sole dorato al centro. Quando chiedo ragguagli sulla bandiera Ali mi spiega che è la bandiera del Kurdistan. Un uomo alle nostre spalle che evidentemente ascoltava la nostra conversazione aggiunge che il colore rosso è quello del sangue del “*pakrewan*”, il martire mi spiega Ali. Dopo un attimo di silenzio, rapiti dal passaggio del feretro di fronte a noi, Ali mi dice che l'anno prima nella stessa via era passato il corteo di un giovane di un paese in provincia di Iğdır, morto durante il servizio militare in un attacco del PKK, il Partito dei lavoratori del Kurdistan, organizzazione fuorilegge in Turchia che raccoglie gran parte dei guerriglieri curdi e a cui Ali dice che apparteneva il ragazzo.⁸ Secondo Ali non c'era nessuna ragione per fare passare per Iğdır quel feretro, il soldato non era nato né abitava in città, ma il suo corteo funebre era arrivato fino in *merkez*, alla presenza di molte autorità locali, prima di essere portato con un fuoristrada dell'esercito nel cimitero del suo paese per essere sotterrato.

Sono passati più di dieci minuti e la strada è ora occupata da automobili, *dolmuş*, furgoni con bambini seduti nel cassonetto. Ci sono altre bandiere curde, ma non ci sono i simboli del PKK. L'esposizione di quei simboli, per altro, credo che avrebbe costretto la polizia a intervenire. Il corteo segue *Karabekir* ed *Enver Paşa caddesi*, tracciando il solco disegnato da Bekir, ma mantenendosi a sua volta lontano dalle zone azere della città. Nonostante l'alta tensione

⁸ Nel corso del 2011 e del 2012 la lotta tra Stato e indipendentisti curdi si è intensificata e la vita a Iğdır è diventata più tesa. L'ex sindaco curdo di Iğdır, come già detto, è stato arrestato e anche gli scontri a fuoco in provincia, nelle vicinanze dell'Ararat, sono ripresi. Alcuni militanti ricondotti al PKK hanno rapito diversi civili, cercando di ottenere la liberazione dei loro compagni arrestati. L'esplosione di quella che viene detta la primavera araba ha sicuramente influito su questo fronte interno turco, uno stato impegnato sia sul versante umanitario, che militare, che economico e che allo stesso tempo si sente minacciato dall'*escalation* di una primavera che, oltre che araba, è sciita.

non avviene nessuno scontro, neanche con le forze di polizia che, benché ampiamente presenti, sembrano tenersi a loro volta in disparte, spesso in seconda fila, nascoste alla vista dei partecipanti al corteo funebre dalla folla accalcata ai bordi della strada.

İkindi Ezanı

L'*İkindi Ezanı*, l'invito alla preghiera del pomeriggio, segna l'inizio di un intervallo di tempo che durante l'inverno va dall'una e mezza alle quattro, mentre nelle altre stagioni, man mano che le giornate si allungano, si sposta in avanti, fino a iniziare alle quattro e un quarto e concludersi alle sette e mezza. A Ortaköy l'inizio (in primavera e in estate) o la fine (in autunno e in inverno) di questo intervallo di tre o quattro ore segna il rientro in paese dei ragazzi che studiano nelle scuole medie e superiori di Iğdır. L'*İkindi Ezanı* inizia quando l'ombra di una persona è lunga come la sua figura, ombra a cui va preventivamente sommata la lunghezza dell'ombra dello stesso giorno all'*Öğle Ezanı*, quando il sole è allo zenit. L'*İkindi Ezanı*, indipendentemente dalle stagioni, diventa l'annuncio dell'inizio del rientro frammentato a casa degli abitanti di Ortaköy che lavorano nei campi, in particolare di quelli che, più lontani da casa, non sono rientrati per pranzo.

Meydan al pomeriggio diventa sempre più popolata e tra le quattro e il tramonto aprono tutti i caffè. Anche il *bakkal* è aperto e lungo le strade sterrate si vedono moto e biciclette. In questo lasso di tempo passa il *dolmuş* che porta in città Firat e Zeynep. A differenza della corsa del mattino, il *dolmuş* degli insegnanti al pomeriggio è sempre molto affollato e prima ancora che lasci *Kanal sokak* per Enver Paşa, a qualcuno dei giovani maestri tocca stare in piedi per lasciare il posto ai viaggiatori più anziani, o alle donne. Con quindici posti a sedere, più due di fianco all'autista, si sale anche in più di venti prima che qualcuno si lamenti del fatto che il *dolmuş* è troppo carico. I ragazzi della scuola corrono a casa e si tolgono i grembiuli azzurri, mangiano qualcosa o comprano un dolcetto al *bakkal*, poi tornano per la strada sterrata o nel retro del cortile della scuola a giocare a bilie, a calcio, a campana o a qualsiasi altra cosa gli passi per la testa. Ragazzi e ragazze giocano separati, le ragazze restano più spesso a casa, mentre tra i ragazzi qualche screzio e qualche ceffone, soprattutto nei confronti dei più piccoli ed esuberanti, sono da ritenersi normali. I cancelli delle case restano chiusi, ma le porte di metallo si aprono con più frequenza. Alcune donne fanno visita ad altre, ogni tanto portano con sé dei cesti, pro-

tabilmente si recano da una vicina per il suo *gün*, letteralmente giorno, ma più sovente in questo caso nella forma *günüü*, ad esempio in “*Ayşe Hanım’ın günüü*”, il giorno della signora Ayşe. Il *gün* è una sorta di picnic tra vicine, regolare e a invito reciproco, che si svolge a turno all’interno della casa di una famiglia, o se ce ne è la possibilità nel giardino o in terrazza. Il *gün* è aperto solo alle donne e ai bambini, ma spesso, a Ortaköy, partecipano al *gün* sole le bambine, mentre i maschietti sono lasciati a casa a giocare o sono liberi di scorrazzare per le vie del paese.⁹ In ogni caso, il paese al pomeriggio è frequentato da persone nuove rispetto a quelle mattino, mentre a volte sono le stesse persone del mattino, a cambiare di atteggiamento, in particolare nei miei confronti, quando Kanal è trafficata, e *meydan* e la strada sterrata sono molto più popolate.

La Gezici Kütüphane di Yaşar

Subito dopo la pausa pranzo, quando i ragazzi rientrano a scuola per le lezioni del pomeriggio, segue il loro arrivo la *Gezici Kütüphane*, la biblioteca mobile delle scuole provinciali. Si tratta di un grande furgone, una sorta di caravan, allestito al suo interno come una libreria. La biblioteca si parcheggia nel cortile della scuola e i ragazzi sono invitati da Firat a rimanere in classe mentre insieme a Zeynep andiamo ad accogliere l’autista, nonché bibliotecario. Non è la prima volta che vedo la *Gezici Kütüphane*: qualche tempo prima mi aveva superato mentre ero in bici lungo *Kanal sokak*, ma quando ero arrivato a Ortaköy la biblioteca era già ripartita. Così mi ero fatto promettere da Firat di avvertirmi con anticipo al prossimo passaggio in paese, cosa che avrebbe fatto poco tempo dopo. Quel giorno Firat mi aveva chiamato a metà mattina per avvisarmi che dopo pranzo sarebbe passata la *Gezici Kütüphane*.

Il bibliotecario si chiama Yaşar, è un uomo silenzioso, dallo sguardo triste. È nato a Iğdır e quello è il suo lavoro da molti anni. È un lavoro sicuro ma è meno redditizio dello stipendio di un insegnante, non una grande retribuzione insomma. Yaşar si ferma in tutti i paesi, passa una volta ogni due, tre, quattro

⁹ Il *gün* è uno dei rituali alla base del mondo femminile turco. Si svolge nei piccoli centri rurali, così come nelle grandi città — nelle case di campagna, come quelle di Ortaköy, o nei condomini più moderni. Il *gün* è un incontro che si fonda su dei precisi rituali di accoglienza e partecipazione; ha inoltre regole precise che ne determinano, ad esempio, la raccolta dei fondi per la sua reiterazione. Gli effetti più manifesti del *gün* sono la creazione di una rete di potere femminile da esercitare sull’organizzazione sociale del luogo in cui si vive, il consolidamento dei rapporti di vicinato e l’esercizio del controllo sociale reciproco sul vicinato. Per un approfondimento si veda il saggio di Hélène Bayard-Çan (2011).

settimane a Ortaköy, a seconda del tempo che impiega per fare il giro di tutte le scuole dei numerosi paesi che ci sono in provincia di Iğdır. A seconda della frequenza e della necessità, quando Yaşar passa Firat gli chiede di fermarsi o meno. Quel giorno Firat e Zeynep voglio cambiare alcuni libri e Yaşar parcheggia il mezzo nel cortile della scuola.

Si accede alla biblioteca dall'ingresso vicino all'autista o da quello posto sul retro. L'interno della biblioteca è completamente rivestito di legno. Ci sono scaffali su scaffali su cui poggiano i libri ordinati da Yaşar per difficoltà e argomento. All'ingresso, alle spalle di Yaşar, ci sono due foto di Atatürk incorniciate, altre immagini ritagliate da giornale o riviste e una coccarda del ministero. Appeso allo specchietto (inutilizzabile) al centro del parabrezza c'è il *nazar boncuğu*, un amuleto islamico, diffusissimo in Turchia, il cui ruolo è proteggere dagli sguardi maligni (in Italia è noto come 'occhio di Allah'), coronato da qualche frangia blu. In ogni caso l'arredamento della biblioteca mobile è sobrio — niente a che vedere con le suppellettili presenti sui *dolmuş*, in cui i tappeti, i simboli religiosi e le scritte che inneggiano alla protezione di Allah sono così numerose da accavallarsi l'una all'altra. A metà dello stretto corridoio gli scaffali lasciano il posto ad un piccolo tavolino, con alcuni cassetti e uno sgabello nascosto nella parte bassa. È qui che Yaşar tiene i registri della biblioteca, le date delle visite e quelle dei prestiti ad ogni piccola scuola di paese.

Firat è un lettore appassionato e per questo è uno tra gli insegnanti preferiti da Yaşar. Zeynep rimane, come spesso accade, in disparte. In pratica non rivolge mai la parola a Yaşar, né lui la rivolge a lei. Yaşar e Firat invece chiacchierano piacevolmente, mentre Firat curiosa tra gli scaffali. Mentre Yaşar parla dei suoi tre figli, finalmente sorride.

Poco dopo escono dall'edificio i ragazzi di entrambi le classi. Su indicazione di Zeynep sono andati a recuperare dalle librerie delle loro aule i libri presi in prestito durante il precedente passaggio della biblioteca. Sono Firat e Zeynep, in realtà, a scegliere e prendere in prestito i libri, che a loro volta i ragazzi prenderanno in prestito dai loro insegnanti. Questo metodo, secondo Firat, anche se gli procura un po' di lavoro in più, è il più comodo perché permette a lui e Zeynep di tenere meglio sotto controllo la restituzione dei libri: i ragazzi temono i loro insegnanti, ma non temerebbero il bibliotecario, e quindi sono in linea di massima puntuali nel restituire i libri e stanno attenti a come li conservano. Yaşar elogia Firat e Zeynep per l'iniziativa e dice che sono tra i pochi insegnanti che prendono a cuore la biblioteca e i suoi libri. Yaşar prende

alcuni volumi dagli scaffali e me li mostra. Molti dei libri sono acquistati di recente, ma versano già in condizioni pessime: le pagine sono spiegazzate e a volte strappate, le copertine scollate e malridotte.

I ragazzi sono ora in cortile, alcuni corrono e giocano intorno alla *Gezici Kütiophane*, altri salgono per dar consigli ai maestri. Ad almeno un terzo dei ragazzi di Ortaköy piace leggere, mi rivelano Firat e Zeynep. È una buona media, gli insegnanti sono anche stupiti dalla passione e il tempo che i loro ragazzi, in linea di massima le loro ragazze, mettono nelle letture. In ogni caso l'arrivo della biblioteca, tra le lezioni che si interrompono e la curiosità suscitata dal mezzo e dall'evento, è un momento eccitante per tutti i ragazzi della scuola di Ortaköy.

Quando sono trascorsi circa venti minuti, Yaşar si allontana con la *Gezici Kütiophane*, mentre i ragazzi ammassati sugli scalini dell'ingresso e affacciati alle finestre della classe di Firat lo salutano con entusiasmo, agitando le mani in aria. Rimesso il mezzo in strada, Yaşar contraccambia il saluto dei ragazzi suonando due volte il clacson. Quindi i ragazzi che erano sugli scalini rientrano in fretta nelle loro aule, incitati da Firat e Zeynep, e corrono alla piccola libreria della classe di Firat, dove prendono il quaderno dei prestiti e si occupano di distribuire i nuovi arrivi.

Errori, distanze, spie e complotti

Durante un fresco pomeriggio di giugno sono seduto al caffè verde e sto consultando il mio manuale di lingua turca. Non consumo nulla, sono semplicemente seduto all'ombra, con il gentile permesso di Enver. Spesso in realtà rimango seduto al caffè o in un altro luogo del paese, anche se indaffarato in altre attività, in maniera da essere sempre in bella vista. Cerco di avere contatti con le persone, ma lascio che siano loro ad avvicinarsi e a iniziare la conversazione. La diffidenza del primo periodo – in particolare quando la mia figura era strettamente associata a quella di Firat, dunque alla scuola – è difficile da superare e in alcuni resterà fino alla fine della mia permanenza in paese.

Dopo essere stato a lungo concentrato su un esercizio di turco, quando alzo la testa ai tavoli di fianco al mio siedono cinque anziani uomini, che avevo già visto al caffè, ma con cui in precedenza non avevo mai parlato. Appena li vedo li saluto e mentre ricambiano uno di loro si alza e si avvicina al mio tavolo. Quando mi è vicino, con un accento per me a mala pena comprensibile, mi chiede se sono tedesco. Sorrido accomodante alla domanda: dato il mio colore

chiaro di capelli, barba e carnagione, so da tempo di non corrispondere allo stereotipo straniero del nativo italiano. Quindi rispondo negativamente e comunico di essere italiano. L'uomo mi si rivolge in tedesco. Riconosco il suono della lingua, ma gli dico che non comprendo cosa stia dicendo, sfortunatamente, e mi interesso del fatto che lui sappia il tedesco. Senza aspettare che io finisca di parlare, mi chiede del mio lavoro e perché io sia qui da così tanto tempo. Mentre rispondo, scuote la testa in segno di diniego. A un certo punto lo convinco a parlare e mi dice di aver vissuto qualche tempo in Germania, da giovane, ma d'un tratto si zittisce e torna a guardarmi con sospetto mentre torna al suo tavolo.

Passano quindici minuti circa e l'uomo di prima si alza di nuovo dalla sua sedia per avvicinarsi al mio tavolo. Resta in piedi e mi fissa negli occhi, mi chiede se può guardare il libro che ho sul tavolo. Faccio ruotare il libro nella sua direzione mentre gli dico che è un manuale di lingua turca per italiani. Lo sfoglia velocemente, si volta verso il tavolo a cui era seduto in precedenza e dice agli altri quattro che il libro è scritto in tedesco. Intervengo per correggerlo, dico che è scritto in italiano e per convincerli sollevo il libro e gli mostro le due bandiere, quella turca e quella italiana, che campeggiano piuttosto grandi nella quarta di copertina. La situazione è imbarazzante. Inoltre non riesco a comprendere se quell'uomo abbia mentito a me in precedenza, ripetendo alcune frasi comuni in tedesco – come qual'è il tuo nome, da dove vieni – o se conosca veramente il tedesco e a questo punto stia mentendo ai suoi amici, avendo per forza di cose compreso che la lingua del mio libro non è tedesco. In ogni caso dopo che ho mostrato le bandiere disegnate sul libro ai suoi amici, l'uomo è tornato a sedersi, pur bofonchiando in maniera a me incomprensibile. Di fronte a lui passa in quel momento Enver. Enver si volta verso di me, mi guarda sbarrando gli occhi e dopo aver indicato con un rapido inclinarsi della testa i cinque anziani seduti ai tavoli al mio fianco, ride silenzioso. Sorrido a mia volta, anche se sono ancora stranito dalla situazione. Poco dopo, quando vado a salutare Enver all'interno del caffè, Enver mi racconta che l'uomo di prima, l'anziano con cui avevo parlato, se ne era andato dal caffè convinto che fossi una spia russa o georgiana — mentre per uno dei suoi anziani amici l'uomo si stava sbagliando: non ero tedesco né russo, ero armeno. Colti i suoi amici di sorpresa, aveva detto di averlo capito dal mio accento. Enver sorride, ma anche lui, ridendo e scherzando, sfoglia il mio manuale di turco fino all'ultima pagina, quella con le due bandiere, che fissa attentamente.

Degli anziani che hanno preso parte al dibattito sulla mia provenienza prima che io mi allontanassi ne restano ancora due seduti ai lati di un tavolo appoggiato alla vetrina del caffè. Dopo che ho salutato Enver, mentre sto uscendo, i due mi chiedono, con tono affabile, se mi piaccia Ortaköy, se vivo a Iğdır e dove altro sia stato in Turchia — e se la Turchia mi piace oppure no, se voglio venire a vivere qui e se ho trovato una fidanzata turca. Mentre rispondo alle loro domande, spesso i due uomini intervengono e scherzano, sembra quindi presentarsi l'occasione per un'interessante e rilassata chiacchierata. Ma di punto in bianco, mentre parlo dell'appartamento preso in affitto a Iğdır, uno dei due mi chiede se Firat sia curdo. Rispondo di no senza esitare, tenendo fede alla versione data in paese da Firat. Quindi mi chiedono se lo conosco da tanto e per tranquillizzarli gli racconto di Istanbul, İzmir e di Malatya, dove ho conosciuto personalmente la sua famiglia. Quindi la conversazione si arena.

Tuttavia, prima della fine del dialogo, come fosse un consiglio o una giustificazione per la loro curiosità su Firat, uno dei due mi ripete il proverbio razzista sui curdi e gli armeni che già avevo sentito al caffè giallo: "*Kürdün evine misafir ol ama ermeni'nin evinde yat*", sii ospite dei curdi, ma dormi in una casa armena. Non sono più sorpreso come la prima volta dal contenuto del proverbio, così, appena uno dei due finisce di recitarlo, gli domando cosa voglia dire, fingendo di non aver capito. L'uomo che ha detto il proverbio si inclina in avanti, appoggiando un braccio sul tavolo alla sua destra, l'altro gomito sul ginocchio, e mi dice che gli armeni sono dei vigliacchi, ma dei curdi non ti puoi mai fidare. Gli chiedo, sempre cercando di essere ingenuo, se ne abbia mai conosciuti, di armeni e se siano molti i curdi da queste parti. A Ortaköy di curdi non ce ne sono, mi dice uno indispettito dalla mia domanda. E tanto meno di armeni. Ma chi viva a Iğdır o vicino alle montagne, loro non possono certo saperlo. Quindi interrompono la comunicazione e mi salutano, invitandomi ad andare.

Quando il mattino del giorno seguente ritorno al caffè verde, Enver mi dice di aver sentito quella conversazione. La sua espressione è contrariata e con tono di rimprovero mi avverte che non sono cose di cui parlare quelle che riguardano gli armeni. Da queste parti non ce ne sono ma, aggiunge parlando rapidamente, molte famiglie, anche se non la sua, hanno parenti che vivono in Nakhichevan e altri ancora hanno amici e parenti che lottano ogni giorno contro l'invasione dei territori azeri da parte degli armeni. Senza darmi modo di ribattere mi chiede quali siano le mie intenzioni e cosa volessi effettivamente

sapere da quei due anziani il pomeriggio precedente, perché volessi farli parlare a tutti i costi degli armeni. Quando Enver finisce si allontana senza che io abbia occasione di replicare. Mi rendo conto che per la prima volta dal mio arrivo a Ortaköy il tono di Enver nei miei confronti è stato severo e distante, il suo atteggiamento tradiva molta irritazione. Comprendo che la mia presenza al caffè verde, almeno per quel giorno, avrebbe potuto complicare la mia posizione e decido di allontanarmi per qualche giorno.

Lungo *Kanal sokak*, di fronte alla scuola, passa Reşat su un carro trainato da un cavallo. Trasporta del fieno, si sta dirigendo verso casa. Suo figlio, studente di Firat, è seduto al suo fianco: mi chiama e mi fa vedere che è lui a tenere le redini del cavallo. Quando Reşat mi vede e mi riconosce mi saluta abbozzando un gesto con la testa. Il carro mi supera e prosegue in *meydan*. In *meydan* c'è parcheggiato un trattore, due auto e un furgone. Alcune bici sono appoggiate ai pali delle verande e un cavallo è legato al tronco di un albero dall'altra parte della strada. Reşat saluta alcune persone sedute al caffè giallo. Il carro di Reşat è lento, e io lo seguo a poca distanza mentre mi reco al *bakkal*.

Lungo la strada sterrata vicino al *bakkal* vedo un gruppo di giovani di Ortaköy con cui non sono mai riuscito a parlare. Li ho già incontrati varie volte, ma mi hanno sempre evitato — e in passato, alcuni di loro, mi avevano scherzato mentre erano seduti a un tavolo alle mie spalle, al caffè verde. Uno dei tre ragazzi veste la divisa di una scuola superiore di Iğdır, la stessa dell'amico di Faruk, indossa ancora la giacca e i pantaloni eleganti, la cravatta e la camicia azzurra. Il gruppo di giovani è in piedi attorno ad una moto 150 CC parcheggiata in mezzo alla strada. Sono tutti rivolti verso il cortile del giovane e scontroso meccanico del paese, la cui ufficiosa officina è ricavata da un capanno nel cortile della abitazione di famiglia. L'officina si trova poco oltre il *bakkal*, tre o quattro abitazioni dopo il cortile in cui si trova il *dolmuş* dell'*eski muhtar* e di suo fratello, ma siccome è dall'altro lato della strada i due ingressi sono visibili l'uno all'altro. Il giovane meccanico sulla soglia del cortile sta riparando con la saldatrice una vecchia bicicletta. La bici è una di quelle in uso da queste parti, con i manubri ricurvi e la canna alta, da uomo, a cui viene appesa, dal produttore stesso, la bandiera a frange di una delle squadre di calcio più celebri in Turchia. Tutta la bici, dalla sella al telaio, porta i colori sociali del club indicato con grandi caratteri sulla bandiera: rosso e giallo per il Galatasaray, bianco e nero per il Beşiktaş, etc.

Quando entro nel *bakkal* perdo di vista il gruppo. Pochi secondi dopo il mio ingresso entra nel locale di Yunus anche il ragazzo in divisa da scuola che avevo visto di fronte al meccanico. Yunus, che mi aveva appena salutato e mi stava chiedendo cosa desiderassi, lo guarda sorpreso e invece di continuare a servirmi, come sarebbe stato logico, chiede direttamente al ragazzo di cosa abbia bisogno. Il ragazzo è colto di sorpresa e non sa cosa dire, prende dallo scaffale alla sua destra la prima merendina che trova a portata di mano. A questo punto siamo io e Yunus a guardarlo leggermente sorpresi: sta pagando per una merendina molto famosa in Turchia, ma consumata principalmente dai bambini della scuola elementare — la loro preferita anche perché nella confezione c'è un adesivo di un celebre cartone animato televisivo. Quindi paga ed esce, salutato da Yunus. Ora nel *bakkal* siamo di nuovo soli io e Yunus, che finalmente mi chiede cosa desidero. Mentre mi sta servendo Yunus mi dice di non preoccuparmi di quei ragazzi, sono solo curiosi e magari insolenti, ma non cattivi. Lui conosce i loro genitori e le loro famiglie. Una terza frase, detta tra i denti, sembra fare riferimento agli escrementi trovati di fronte alla scuola a settembre.

Il giovane in divisa è la prima persona adulta che vedo pagare da Yunus — ma questo credo dipenda anche dal tipo di acquisto. In ogni caso, se escludo me e Firat (quando Zeynep ha bisogno di qualcosa manda un ragazzino della sua classe a comprarlo), le spese fatte al *bakkal* dagli abitanti del paese finiscono solitamente appuntate sul quaderno che Yunus tiene sotto il bancone, divisi per case, sotto il nome del capofamiglia, e vengono saldati *una tantum*, generalmente al momento di ordinare il pane per la nuova settimana.

Dopo aver pagato il mio conto e aver ringraziato Yunus, quando esco dal *bakkal* il gruppo di giovani mi saluta da lontano, quindi alcuni di loro mi fanno cenno di aspettare e si avvicinano. Noto ora che ai primi quattro si è aggiunto il figlio dell'*eski muhtar*: non guida la sua vecchia moto, come fa di solito, ma è arrivato su un furgoncino bianco che ha parcheggiato a bordo strada e da cui sta scendendo. I ragazzi si presentano e mi fanno qualche domanda, su di me, sulla mia vita, su dove abito e perché sono lì. Poi mi invitano al caffè rosso, quando voglio passare posso fermarmi con loro a bere qualcosa (di analcolico). Accetto l'invito e li ringrazio, sono gentili e sembrano sinceri. Il figlio dell'*eski muhtar*, İsmet, mi accompagna con il furgone fino all'ingresso della scuola, dove tengo le mie cose. Nel brevissimo tratto che affrontiamo insieme mi chiede informazioni sul passaporto italiano e mi dice che lui sta mettendo da parte i

soldi per poter richiedere quello turco, ma che servono ben 10.000 lire turche sul conto in banca, in quel momento un po' più di 4.000 euro.

Le donne di Reşat

Durante il periodo di raccolta della barbabietola da zucchero – la più comune coltivazione insieme alle ciliegie e al cotone da queste parti, introdotta anni fa grazie al governo e ai nuovi sistemi di irrigazione – nel pomeriggio incontro al caffè giallo Reşat, l'uomo che prima di me e Firat aveva imbiancato le pareti della scuola. Mi saluta e ricambio. Lo stesso pomeriggio, prima ancora del tramonto, incontro di nuovo Reşat, in piedi di fronte ad un tavolo del caffè verde a cui sono seduti due uomini di Ortaköy: tiene banco lamentandosi dei provvedimenti provinciali sulla coltivazione che la mattina del giorno stesso sono stati affissi alla bacheca delle comunicazioni istituzionali, posta all'angolo tra il caffè verde e quello giallo. Sono giorni in cui le strade del paese sono trafficate, ma *meydan* non è molto affollata. In molti dei campi è il periodo del raccolto, altri sono ancora da irrigare con abbondanza, ma nel modo giusto e con difficoltà visto che il terreno non è piano. Molti abitanti di Ortaköy che si occupano della campagna sono piuttosto impegnati, soprattutto le donne, ma prima che inizi il tramonto, prima che si senta l'*Akşam Ezanı*, l'invito alla preghiera della sera, rientrano tutti dai campi.

Mentre mi allontano da *meydan* noto che dall'altro lato della strada c'è il furgone cassonato di Reşat, parcheggiato con i finestrini aperti. Qualche secondo più tardi raggiungo la scuola e noto che, mentre Reşat è ancora al caffè, in quello stesso momento all'ingresso del paese, là dove c'è la fermata del *dolmuş* degli insegnanti, si sono fermate sette donne. Portano tutte il velo a coprire i capelli e le spalle, sembra un *türban* ma nasconde più della norma il loro viso. I vestiti che indossano e le ceste posate ai loro piedi indicano inequivocabilmente che tornano dal lavoro nei campi. Sono sicuro di averle viste lavorare in un campo verso l'Armenia subito dopo l'ora di pranzo, ricordo quel modo particolare di indossare il velo. Mentre osservo le donne scambiarsi del cibo e chiacchierare, Reşat accosta con il furgone qualche metro dopo di loro e fa cenno di salire. Nonostante i due posti liberi al suo fianco, nell'abitacolo, e il cassone assolutamente non adatto a trasportare dei passeggeri, Reşat scende dal mezzo e apre la sponda posteriore del cassone per aiutare le sette donne a salire. Alcune si siedono e due restano in piedi, aggrappate alle sbarre della cabina all'interno della quale, solo, siede Reşat: nessuna di loro si è accomodata sui sedili

vuoti nell'abitacolo. Il furgone di Reşat scompare tra i pioppi di *Kanal sokak*, in direzione di Iğdır.

La sera seguente la scena sta per ripetersi, quindi approfitto della solita pausa di Reşat al caffè verde per scovarlo e chiedergli un passaggio per Iğdır. Reşat sa di non avere scuse per rifiutare la mia richiesta, specie davanti a Enver. Quindi dopo qualche minuto mi fa accomodare di fianco a lui nell'abitacolo e andiamo di fronte alla scuola a far salire le donne sul cassonetto del furgone. Durante il viaggio verso Iğdır, Reşat mi spiega come funziona il periodo del raccolto. La prima necessità è di raccogliere tutto in breve tempo, per vendere meglio il prodotto grezzo, quando il prezzo è ancora alto. Le donne della sua famiglia, sua moglie e le figlie e la moglie del fratello, lavorano nei campi in quel periodo, ma Reşat ha molta terra e per fare più in fretta ha l'abitudine di assumere della forza lavoro attraverso le conoscenze di familiari e amici in città. Reşat assume solo le donne perché la zappettatura, il raffinamento del terreno e il raccolto sono compiti che spettano a loro, non agli uomini. Molte sono giovani, perché il lavoro è faticoso, alcune sposate altre ancora ragazzine che a volte saltano la scuola per guadagnare qualche soldo che, però, andrà in mano al capo famiglia. In ogni caso per Reşat l'uomo si deve occupare di arare e di seminare, e anche di irrigare. E il resto del tempo, quando lavorano le donne di casa e quelle assunte in città, l'uomo deve pensare alla vendita del prodotto, al trasporto, ai macchinari e a ottenere i semi per il nuovo anno. I semi sono spesso distribuiti gratuitamente da cooperative che poi comprano il prodotto grezzo, ma per avere questo vantaggio bisogna firmare un contratto, ed è Reşat ad occuparsene, perché è un uomo e quello non è certo un lavoro per le donne. Reşat sostiene che sarebbe umiliante vedere un uomo lavorare con le donne nei campi, zappare o raccogliere il cotone o la barbabietola o i pomodori. Inoltre gli uomini disponibili sono pochi e di solito hanno già un lavoro, è più difficile trovare manovalanza oggi. Un tempo, quando Reşat era un ragazzino e i trattori erano pochi, gli uomini dei paesi più in montagna, che lavorano in stagioni diverse, arrivavano fino a Ortaköy per essere assunti dai proprietari dei più grandi appezzamenti di terra, come suo padre. Oggi ci sono i trattori e le famiglie si sono divise i campi in appezzamenti sempre più piccoli: sono pochi quelli che, come lui e suo fratello, hanno ancora un grande pezzo di terra. In ogni caso gli uomini che ci sono devono guidare i mezzi, spostare il raccolto, non possono mettersi a lavorare con le donne. Si assumono le donne, secondo Reşat, perché è facile trovarle disponibili: sono quasi tutte casalinghe, mentre, mi ripete con

insistenza, per convincermi che quello è il modo giusto, gli uomini che non hanno un campo proprio solitamente hanno un lavoro fisso tutto l'anno, da cui non possono liberarsi per settimane intere, dall'alba alla sera, quando c'è bisogno di lavorare: per questo il lavoro degli uomini va fatto con i trattori e i macchinari, anche se è una grande spesa affittare un trattore.

Arriviamo a Iğdır e Reşat smette di parlare, chiama le donne attraverso il vetro alle spalle dei nostri sedili, e mi chiede se mi va bene di scendere qui, insieme a loro, alla periferia nord della città. Gli dico che siamo vicini a dove abito e dopo qualche domanda curiosa Reşat mi saluta, gira il furgone e riprende la strada per il paese.

Iğdır: “horoz dövüşü”, il combattimento di galli

Poco dopo il mio arrivo a marzo, il primo giorno che incontro Faruk sono con Firat in centro a Iğdır. È un pomeriggio tranquillo e stiamo aspettando Alp e Baran per andare insieme al supermercato. Faruk urla il nome di Firat da un marciapiede sul lato opposto della strada, quindi attraversa di corsa per venirci incontro. Faruk si avvicina a noi con un amico e, dopo aver salutato Firat, mi dà il bentornato. Il suo atteggiamento e il suo modo di esprimersi qui, nel centro di Iğdır, sono più aperti, rilassati e lui sembra ora una persona affabile. Durante la mia assenza da Ortaköy Firat mi aveva scritto che, dopo il nostro primo incontro, Faruk si era dimostrato leggermente più amichevole con lui, senza che lui ne comprendesse bene il motivo. L'entusiasmo di Faruk in ogni caso è ora sopra le righe, un atteggiamento che deve essere collegato al contesto del nostro incontro: la città. Faruk sembra infatti interpretare un ruolo diverso, che non richiede da lui la serietà e l'imponenza che esercitava e continua ad esercitare, con ottimi risultati, a Ortaköy. Sullo slancio dell'entusiasmo per l'inaspettato incontro, prima di salutarci Faruk ci regala delle ciliegie e ci invita ad assistere ad uno dei combattimenti di galli che lui stesso organizza a Iğdır, in un caffè non molto lontano dal supermercato. Il prossimo incontro è venerdì pomeriggio, il combattimento inizia alle quattro, dice Faruk che poi, rivolto al suo amico, gli intima di tenerci un posto in prima fila. Sul momento, entrambi sorpresi dall'invito e dai suoi modi affabili e spensierati, diamo una risposta vaga ma tendenzialmente positiva. Faruk è soddisfatto, ci saluta e si allontana con il suo amico.

Durante la spesa al supermercato rifletto con Firat sulla situazione e sul da farsi. Faruk sembra gentile, ma sappiamo che può essere anche aggressivo e

scontroso. I combattimenti di galli sono un'attività molto diffusa in Turchia, dice Firat, ma illegale — e questo preoccupa entrambi. Firat è un insegnante e lavora con i bambini, partecipando ad un'attività illegale rischia la faccia. Inoltre teme per le conseguenze che potrebbe avere sul suo lavoro statale, se mai arrivasse la polizia. Anch'io confesso le mie remore, in particolare quelle di essere fermato dalla polizia turca e, se non arrestato, rischiare di farmi ritirare il permesso di soggiorno in Turchia dopo aver a lungo pianificato i mesi da trascorrere tra Ortaköy e Iğdır.

Il pomeriggio seguente Yavuz, l'insegnante che per ultimo sale sul *dolmuş* e per primo scende, ci confida che anche suo padre partecipava ai combattimenti, così come il padre di suo padre. Quando Yavuz era bambino allevavano insieme un gallo e lui stesso aveva assistito varie volte a dei combattimenti nel cortile di una casa del suo paese — in occasione delle feste. Secondo Yavuz e un altro insegnante di *Kanal sokak*, un tempo era consuetudine per i ragazzi accompagnare il proprio padre al combattimento; ma i combattimenti a quel tempo erano attività di paese, collegate appunto alle feste e ai giorni di riposo dal lavoro e dalla scuola. Il racconto di quel tempo passato rivela implicitamente che il tempo ha cambiato questa situazione, tanto è vero che né Yavuz né l'altro insegnante hanno un gallo da combattimento o frequentano quel tipo di spettacoli, benché oggi abbiano l'età dei loro genitori e vivano e lavorino negli stessi paesi di cui avevano parlato. Quando ero tornato sull'argomento qualche minuto più tardi, Yavuz aveva ammesso che da qualche anno la polizia aveva cercato di contrastare i combattimenti di galli, e lentamente l'abitudine nei paesi era scomparsa. Una dichiarazione che aveva allarmato sia me che Firat, che fino a quel momento eravamo propensi ad accettare l'invito.

Il venerdì mattina della stessa settimana io e Firat incontriamo Faruk a Ortaköy, mentre nella pausa pranzo beviamo un tè al caffè verde. Faruk attraversa *meydan* e quando ci vede si avvicina al nostro tavolo. Inizia a parlare e ha di nuovo un atteggiamento sostenuto e distaccato, benché sia molto gentile. In maniera discreta e senza che nessuno senta ci chiede se nel pomeriggio ci vedrà. Esprimiamo i nostri dubbi, sempre senza mai citare l'evento direttamente, ma Faruk ci tranquillizza e ci dice che fa quel lavoro da tempo e che la polizia lo sa, ma non ha mai fatto niente — né lo farà quel pomeriggio. Ci lasciamo convincere da Faruk e accettiamo il suo invito.

Circa un'ora dopo l'*İkindi Ezanı* usciamo di casa a Iğdır e raggiungiamo a piedi il caffè di Faruk, seguendo la strada che ci aveva indicato quel mattino.

Seguendo le istruzioni fornite da Faruk entriamo nel locale senza indugi aspettandoci di incontrarlo, ma l'interno del caffè è deserto. In un tavolo d'angolo, che non si può notare prima di aver fatto qualche passo all'interno del locale, siedono quattro uomini. Giocano a carte. Uno di loro ci saluta e si alza. Mentre si muove, non verso di noi ma verso il bancone, ci chiede se vogliamo qualcosa da bere. Io resto in silenzio sorpreso dalla situazione, ma Firat dopo un attimo di esitazione chiede di Faruk, Faruk di Ortaköy. Il barista chiede conferma. Gli diciamo che è un uomo alto, grande, con la barba scura. Finalmente ci fa cenno di seguirci. Mentre ci accompagna sul retro del locale si scusa, ma per il mio aspetto ci aveva scambiato per turisti curiosi, non voleva avere problemi. Quindi scendiamo una breve rampa di scale che ci porta in cortile sul retro, grande circa sei metri per sei. Il barista ci dice di aspettare lì e si allontana alle spalle di alcuni uomini.

Il cortile è circondato da alte mura di mattoni di cemento e dalle pareti senza finestre di alcuni edifici limitrofi. Al centro del cortile c'è un albero, intorno all'albero ci sono due o tre uomini che si fermano a guardarci, e un gallo che svolazza libero sulla terra battuta. A sinistra rispetto all'albero ci sono altri due uomini che stanno parlando. Alle loro spalle si intravede un magazzino e un'altra parte del cortile, a cielo aperto, più piccola, ma sempre quadrata. Sempre alle spalle dei due uomini, sul muro più lontano da noi c'è una porta di metallo che sembrerebbe dare su una strada del centro città. La porta è chiusa, ma dietro il muro di cinta svetta un alto condominio, ricco di balconi e finestre. I due uomini si spostano e ora posso vedere nella seconda parte del cortile, quella di fronte al magazzino, altri uomini che parlano e fumano. Del barista non c'è traccia. Alcuni di questi, chiamati dai primi due, si fermano a fissarci — a fissarmi, a dire il vero. Uno di loro tiene in braccio un gallo, apparentemente tranquillo. Ma i versi striduli dei galli che si possono sentire corrispondono ad un numero maggiore di animali rispetto ai due che ho davanti, per altro silenziosi. Prima che ci venga posta qualsiasi domanda, dalla porta del magazzino esce finalmente il barista, rapidamente seguito da Faruk. Faruk ci saluta in maniera affettuosa, ci bacia e ci ringrazia per aver accettato il suo invito. Dopo che Faruk ci ha gentilmente accolti, gli uomini nel piccolo cortile che fino a un attimo prima ci osservavano con sospetto, distendono l'espressione del volto e ci fanno ora un cenno di saluto con la testa, prima di tornare a fare quel che, probabilmente, stavano facendo al nostro arrivo.

Faruk è gentilissimo e su di giri. Ci invita subito a entrare all'interno del magazzino, dove ci fa accomodare sui primi spalti di legno alla destra della porta d'ingresso. L'interno del magazzino si presenta così: al centro della sala c'è un tappeto steso a terra, un tipico *kilim* turco, molto usurato e macchiato al centro. Al limiti di ogni lato del tappeto ci sono quattro sponde, alte circa sessanta centimetri, imbottite e ricoperte di un materiale verde opaco. Intorno al quadrato ci sono tre anelli di spalti di legno grezzo, una struttura nella forma e nell'aspetto poco elaborata, che si interrompono in prossimità della porta. Di fianco alla porta c'è un armadietto di legno con venti scompartimenti chiusi e numerati, simili a quelli usati nei depositi per gli oggetti personali in biblioteca. Le ante sono forate in più punti e dall'interno provengono gli schiamazzi dei galli. Di fronte al quadrato, sul lato lungo vicino ai nostri posti a sedere, c'è un tavolo di legno, un banco recuperato da qualche scuola pubblica. Al banco è seduto l'amico di Faruk che era con lui a Iğdır la sera dell'invito. Ha un quaderno, dei fogli e qualche biro. Dall'altra parte del quadrato, su una pila di cemento esattamente di fronte a lui, c'è appeso un orologio che pubblicizza una macelleria in zona — non sono sicuro che l'ironia di quella pubblicità sia involontaria. Ai piedi della pila di cemento ci sono due secchi pieni d'acqua con qualche straccio appoggiato al bordo. Il magazzino ha una sola porta e nessuna finestra.

Seduto al banco, intento a guardarsi attorno, l'amico di Faruk ci vede e ci saluta. È vestito alla moda, con un blazer scuro, una maglietta e i jeans, ed è molto elegante rispetto all'ambiente. Sul banco posa un costoso *smartphone*, su cui ogni tanto controlla l'ora. In maniera simile è vestito anche Faruk: blazer, maglietta e jeans stretti. Né io né Firat l'avevamo mai visto così elegante — e non è certo così che va vestito a Ortaköy. Dopo averci fatto accomodare, Faruk ci dice di restare tranquilli che il combattimento sta per iniziare. Prima di allontanarsi si raccomanda di farlo chiamare se abbiamo bisogno di qualsiasi cosa, da bere o da mangiare. Dopo che Faruk è uscito nel cortile, iniziano a entrare le persone che al nostro arrivo erano ancora fuori, seguite da due uomini con in braccio i due galli che prima avevo visto in cortile. Firat mi fa notare che i due galli hanno la cresta recisa alla base. Su indicazione dell'amico di Faruk, un uomo posiziona l'orologio sulla pila di cemento a mezzogiorno. Quando l'amico di Faruk annuncia urlando l'inizio dell'evento, l'uomo toglie le dita che bloccavano le lancette e i galli vengono lanciati nel quadrato per il combattimento.

Gli spettatori, poco più di trenta uomini, iniziano da subito a gridare frasi di incitamento, mentre fumano in maniera accanita e urlano le ordinazioni per i tè. Dopo pochi minuti, quando non si vede arrivare nessun tè e le ordinazioni sono già centinaia e centinaia, comprendo che è quello il modo in cui si effettuano le scommesse: 20, 25, 50, 100 tè. Inizialmente ordinare dei tè per indicare il valore della puntata mi confonde: mi pare un escamotage grottesco, uno stereotipo culturale, un atto dovuto alla mia presenza. Anche Firat pare divertito da questa poco originale soluzione, improbabile mascheramento dell'attività illecita. Tuttavia mi rendo subito conto che il pubblico non ha la mia stessa impressione: le grida continuano senza interruzione anche se i galli sono ancora illesi, ognuno fermo al suo angolo. Ad un certo punto uno dei due sembra che cerchi anche di fuggire, un tentativo disperato che genera l'ilarità del pubblico e qualche frase di scherno nei confronti del proprietario (e allenatore) del gallo.

Poco dopo l'inizio si avvicina Faruk. Gli chiedo qualche chiarimento, e mi dice che si può scommettere durante tutto il combattimento, ma non si può cambiare una scommessa già fatta. Aggiunge che il combattimento si conclude solo con la morte di uno dei due galli, e con orgoglio mi rivela che i galli dei suoi combattimenti usano solo il loro becco e le loro unghie, non hanno pezzi di metallo o lame di acciaio attaccate alle zampe come fanno in altri posti. Nel momento in cui Faruk si allontana i galli lanciati nel quadrato non sembrano ancora interessati a lottare, anzi continuano a stare ben lontani l'uno dall'altro. Solo occasionalmente si avvicinano e, sbattendo furiosamente le ali, tentano di graffiarsi con le zampe. Il combattimento è molto lento e noioso, solo le continue puntate sembrano mantenere il pubblico attivo e interessato. Ora gli spettatori stanno scommettendo sul vincente, poi passeranno a scommettere su quanto durerà il combattimento, quindi sul minuto a cui cadrà a terra il gallo che ormai sta morendo. L'amico di Faruk prende alacremenente nota delle puntate sul quaderno e sui fogli che compila. Di fianco al numero di tè scommessi ci sono delle sigle, dei nomignoli, che chi punta urla prima di urlare la quantità di tè che intende scommettere.

Quando l'orologio sul muro segna le 12:15 l'amico di Faruk ferma una prima volta il combattimento e i padroni dei galli scavalcano le sponde in fretta per entrare nel quadrato e prendono in braccio i propri galli. Quindi escono dal quadrato e, aiutati da altri uomini del pubblico, lavano l'animale con gli stracci imbevuti nell'acqua del secchio. Sono molto scrupolosi nel lavaggio e prima di concluderlo infilano una lunga piuma in gola al gallo per liberare le vie respira-

torie, quindi soffiano con forza nelle orecchie. Con il passare dei round l'attenzione si concentrerà sul sangue coagulato sul becco, sulle ferite da cucire sul momento, con ago e filo di stoffa. L'acqua nel secchio dovrà essere cambiata sempre più di sovente, operazione di cui si occuperà il giovane barista del caffè. Dopo il quinto round, uno dei due padroni prenderà l'abitudine di alzare il gallo per aria, spalancare la bocca e infilarsi tra i denti l'intera testa del gallo, quasi in gola, alitando per scaldarla.

Durante tutte le pause Faruk è molto indaffarato. È lui l'uomo al centro della situazione e di tutte le conversazioni, insieme al suo amico che ora sta controllando le puntate che ha scritto sul quaderno. Quando il secondo round è appena iniziato arriva il barista e gli domanda qualcosa all'orecchio. Faruk si volta verso di noi e ci chiede se abbiamo fame, se desideriamo qualcosa da mangiare. Rifiutiamo l'offerta con cortesia, chiedendo semplicemente dell'acqua.

I round si susseguono e ne passano quattro prima che un gallo attacchi e ferisca l'altro. Lo spettacolo è molto crudo e la lentezza dell'azione esaspera me e Firat. Passiamo il tempo pensando e scambiandoci battute sui possibili controlli della polizia, sulla mancanza di vie d'uscita, sull'odore acre di sangue rappreso, di fumo e sigarette spente. Il caldo che ci sta facendo sudare più dei galli e genera in noi una tensione continua e ininterrotta che lentamente logora me e Firat che ordiniamo di continuo bottigliette d'acqua fresca.

Il sesto e il settimo round sono i più feroci, il sangue scorre copioso e inzuppa il *kilim*, uno dei due galli ha la meglio e si accanisce con violenza sull'altro. Dopo circa venti minuti di vessazioni, uno dei due galli si accascia a terra, sfinito. Uno spettatore, non il proprietario, entra nel quadrato e prova a rimetterlo in piedi. Il gallo non si regge e cade nuovamente a terra. Ripete ancora una volta l'operazione, con movimenti lenti e accentuati, quindi passa il gallo morente al proprietario fuori dal quadrato, che senza esitare gli tira il collo. L'altro gallo è alzato al cielo e dichiarato vincente.

Appena il gallo è dichiarato vincitore io e Firat finiamo l'ennesima bottiglia d'acqua – nell'unico caffè in tutta la Turchia dove non è possibile bere un tè – e ci prepariamo ad uscire. All'altezza dei nostri piedi l'amico di Faruk inizia a fare i conti con i perdenti e i vincenti. Del suo blocco vedo solo due pagine, sulle quali sono state prese ordinazioni per almeno 3000 tè. Un uomo mi chiede su chi abbia scommesso, gli dico che cercavo le puntate del mio amico. Quando siamo scesi dagli spalti, mentre cerchiamo di uscire, dalla porta del

magazzino entrano altri due uomini. Uno dei due ha una portantina da gatti con all'interno un gallo, l'altro scrive un messaggio con un costoso telefonino.

Dentro il magazzino, durante tutto l'incontro, i telefoni hanno suonato, ma nessuno ha risposto. Chi voleva parlare, era invitato a uscire dal magazzino da Faruk. All'esterno, poco prima che iniziasse il combattimento, aveva visto Faruk litigare con un giovane conoscente che, fattosi prestare da lui il telefono, aveva iniziato a parlare in maniera esplicita di soldi, di debiti da saldare. Appena Faruk se ne era accorto gli aveva tolto il telefono di mano e gli aveva tirato un forte schiaffo sulla nuca. Il giovane aveva incassato senza reagire, scusandosi per l'accaduto. Prima di uscire dal magazzino intravedo con la coda dell'occhio il gallo che esce dal trasportino e un uomo che apre un'anta degli armadietti in cui sono chiusi gli altri animali.

Nella parte del cortile con l'albero l'uomo che qualche minuto prima mi aveva chiesto delle mie scommesse si avvicina e si presenta. Viene da Erzurum, il suo gallo combatterà durante il terzo incontro. In quel momento sento in lontananza l'*ezan* del tramonto, sono le cinque e un quarto circa. A differenza di Ortaköy nessuno qui sembra fare caso all'*Akşam Ezanı* e l'attività del caffè e la preparazione dei galli per il prossimo combattimento continua senza dare importanza all'invito alla preghiera.

Prima di allontanarci cerchiamo Faruk per ringraziarlo dell'invito. Fortunatamente l'avevamo già avvertito che ci saremmo potuti fermare poco, così Faruk ci saluta senza cercare di convincerci a rimanere ancora. Tuttavia ci invita a tornare ai combattimenti del giorno seguente e ci intima in modo bonario di tornare affamati che ci vuole offrire pranzo. Faruk è davvero gentile, ma al di là della tensione dovuta ai rischi dell'attività illegale, la mia impressione è quella di essere anch'io un pollo da spennare — e che sia farmi o farci entrare nel giro delle scommesse la vera intenzione di quegli inviti.

Fuori dal caffè passiamo di fronte ad una moschea. Alcuni uomini escono, la preghiera della sera deve essersi già conclusa. L'odore di sangue rappreso e di fumo ci aveva completamente impregnato le narici, e Firat, anche se turco, non aveva apprezzato lo spettacolo più di quanto l'avessi fatto io. Andiamo con passo spedito verso casa, verso una doccia e un pasto, ma l'odore che ci perseguita mi fa sentire ancora colpevole. Varcata la soglia la tensione scema e mentre mangiamo un panino ridiamo della nostra pavidità e decidiamo senza esitare che l'invito per il giorno seguente sarebbe stato declinato.

Iğdır: seconda visita all'Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi e il rus pazarı

In primavera riesco a visitare una seconda volta l'*Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*, il museo del genocidio turco compiuto dagli armeni. Ho letto sul giornale che il museo è stato riaperto dopo alcune operazioni di recupero della struttura, ancora recente, e che l'allestimento interno non è stato cambiato. Così, un pomeriggio prima di riportare al noleggio l'auto che abbiamo affittato nei giorni precedenti per visitare Van, chiedo a Firat e Alp di accompagnarmi al museo. Il museo da queste parti è chiamato *kılıçlar*, o *kılıçlar müzesi*, o *kılıçlar anıtı*, o *Iğdır kılıçlarını* — le spade, il museo delle spade, il monumento delle spade, o le spade di Iğdır. Quando io, Alp e Firat arriviamo al museo, una domenica pomeriggio un paio d'ore prima che il sole tramonti, il piazzale è deserto e così i locali del museo, in cui è presente solo il custode. Ancora una volta mi rendo conto come il museo-monumento delle *kılıçlar* sia tanto noto in provincia, quanto poco conosciuto.

Attraversato l'arco della massiccia porta del museo ci si trova in un largo corridoio su cui si aprono quattro stanze. L'ambiente è buio e il largo uso di pietra e marmo lo rende freddo e umido. La sensazione è quella di entrare in una caverna, una cripta, piuttosto che quella accogliente di un museo di storia (sic!), ma forse è proprio questa impressione funebre quella che l'architetto avrebbe voluto trasmettere. Sul muro alla sinistra dell'ingresso due grandi pannelli di marmo recano una doppia iscrizione, in turco e in inglese, che riporta in tono assertivo e nazionalistico le vicende che condussero al supposto massacro di turchi e turchi azerbaiğiani, gli azeri, per mano armena. Le parti più salienti del lungo discorso sono un attacco verbale molto diretto alle ambizioni imperialistiche degli stati occidentali e a quelle della russa zarista — in particolare come focolai per l'idea degli armeni che a quel tempo vivevano in Turchia di un loro stato autonomo. Furono questi ultimi armeni di Turchia (ma non è chiaro, nel testo, se furono anche le potenze imperiali coinvolte) a brandire la spada contro i turchi, nell'intenzione (così si legge) di abolire la Turchia “sia come Stato che come nazione”. Quindi l'iscrizione sostiene che la storia dimostra che le azioni degli armeni nei confronti dei turchi furono deliberate e pianificate, e per questo rientrano appieno nella definizione di genocidio della convenzione del 1948.

Le accuse rivolte nelle targhe all'ingresso sono sostenute all'interno del museo da alcune testimonianze, anche orali, raccolte in diversi modi e tempi. Alcune risalgono a indagini giornalistiche condotte dalla televisione di Stato

turca nel corso degli anni Sessanta; altre alla scoperta negli anni Ottanta, da parte di un professore turco, della fossa comune nel paese di Oba, nei pressi di Iğdır; infine il benessere fu dato dalla “comunità scientifica internazionale”, inteso qui in senso stretto, ovvero transnazionale — cioè da un convegno organizzato da un professore azerbaiiano a Iğdır per rivendicare la verità storica dei massacri compiuti dagli armeni su turchi e azeri, al cui convegno, da quanto è noto, sembra abbiano partecipato solo docenti e ricercatori universitari turchi e azerbaiiani.

Riguardo ai documenti televisivi e alle testimonianze orali la sera stessa, insieme ad Alp, scopro che questo tipo di materiale è piuttosto diffuso e facile da reperire su internet. Le interviste si trovano su internet, alcune inserite all'interno di più ampi documentari il cui scopo è soprattutto negare il genocidio armeno. In questi documentari, nella parte che riguarda Iğdır e la scoperta della fossa comune di Oba, la narrazione insiste sulla presenza di scheletri di vecchi, adulti e bambini, uomini e donne, per rivendicare il carattere non militare dei massacri compiuti dagli armeni. La “nazionalità” delle vittime, benché in quel periodo non si fossero ancora assestate le nazioni moderne, è basata sul ritrovamento di alcuni simboli ottomani, come la fibbia di una cintura. Tra i documentari e le pagine di internet dedicate a queste tesi, c'è un documento in particolare ad essere sempre citato come prova della sostenibilità della stessa. È un estratto di un saggio di un professore azerbaiiano che avrebbe partecipato al convegno del 1965 e che in seguito si sarebbe occupato di progettare il monumento. L'estratto è ricorrente in internet, pubblicato online da siti ufficiali come quelli del ministero, così come da *blog* collettivi e personali. Proprio il sito del ministero turco per il Turismo e la Cultura, attraverso una tra le citazioni più lunghe di quel testo, informa che il convegno ebbe luogo nel 1965, tra il 24 e il 26 aprile: i giorni in cui ricorre la giornata internazionale dei genocidi. Il convegno, svolto a Iğdır, era stato significativamente intitolato “Simposio internazionale sulla realtà storica e gli armeni”. Il professore e architetto azerbaiiano che progettò il monumento è lo stesso autore del saggio (pubblicato nel 2000 ma di difficile reperimento nella sua forma completa), in cui si cita anche una parte della dichiarazione conclusiva del convegno. Tale dichiarazione rivendica il genocidio armeno dei turchi azeri come verità storica e la necessità di un monumento che conservi la memoria di quegli avvenimenti. Quindi l'estratto dall'articolo descrive tutti i simboli presenti sul monumento, il loro rimando

culturale e storico, e conclude con un'ultima e aggressiva rivendicazione della propria verità storica.

In generale, tutto il materiale sulle vicende che sarebbero alla base della costruzione del *kılıçlar*, in particolare le testimonianze orali, raccontano di massacri e fosse comuni sparse principalmente tra Van e Kars. La provincia di Iğdır sembra essere stata toccata solo in modo limitato dagli accadimenti presi in considerazione per questa rivendicazione storica. Eppure, forse per la sua storia di continue conquiste e pretese territoriali di inizio secolo, forse per la vicinanza alla frontiera armena, Iğdır è diventata il centro simbolico di tutte quelle rivendicazioni storiche. Secondo Firat, che racconta a me e Alp di averlo sentito dire da un insegnante a un seminario di aggiornamento che si era svolto nei giorni precedenti in città, nelle giornate di sole il bagliore del *kılıçlar* è visibile fin dalle finestre delle case di Yerevan.

In ogni caso il museo contiene alcune di queste controverse rivendicazioni e alcune copie dei materiali che dovrebbero provarle — o, più realisticamente, dei materiali che dovrebbero convincere il visitatore della *verità storica* dei fatti narrati nelle targhe poste all'ingresso. La prima stanza sulla destra è l'ufficio del custode del museo. La seconda, sulla sinistra, è una sorta di biblioteca commemorativa: al suo interno è conservata, in alcune bacheche, qualche decina di libri, quasi tutti con argomento il genocidio turco-azero per mano armena. Le rimanenti due stanze sono poste in fondo al corridoio e, se non fosse per un pilastro, formerebbero un unico ambiente. All'interno di questo ambiente i quadri appesi lungo le pareti presentano antiche fotografie di corpi massacrati e di militari che osservano i cadaveri e gli scheletri. Le iscrizioni rivelano le date precise e la presenza — chiaramente non verificabile dalla piccola foto di qualità scarsa — di stranieri che attesterebbero l'accaduto. Una serie di fotografie è più recente delle altre. L'iscrizione che le accompagna riconduce gli scatti alla scoperta della fossa comune nei pressi del paese di Oba, vicino a Iğdır, negli anni Ottanta. Anche le foto a fianco mostrano scheletri più o meno anneriti, ammassati in quello che è inequivocabilmente una fossa da cui trabocca un grande cumulo di ossa. Mentre curioso in giro, scopro Firat e Alp intenti a osservare una foto in cui gli scheletri, puliti e ordinati, sono al centro di un cerchio di uomini e ragazzi che pregano — o almeno così vogliono fare intendere vista la posizione composta che hanno e i palmi delle loro mani rivolti verso l'alto. Mi avvicino e i due mi indicano un volto: Firat dice che quell'uomo è il padre di Yavuz, è sicuro, è lui. In effetti l'uomo nella foto, fieramente in prima

fila, è identico ad Yavuz — che il giorno seguente confermerà la presenza di suo padre e del nonno materno in quelle foto, scattate vicino al suo paese, senza però voler aggiungere altro, se non qualche accenno che fa intuire una cieca fiducia nella storia così come raccontata dal *kılıçlar*.

Complice questa fotografia e la scoperta dei parenti di Yavuz, durante tutta la visita, Firat e Alp sviano intenzionalmente i nostri discorsi dalla questione armena. Io non insisto, dato che la presenza alle nostre spalle del custode sembra infastidirli. Tuttavia nel viaggio in auto sulla strada del ritorno la diffidenza verso la ricostruzione storica del *kılıçlar* diventa l'argomento della nostra conversazione, seppure attraverso argomenti diversi che vedono schierati su fronti opposti Firat e Alp. Per Firat la diffidenza verso la storia raccontata dal *kılıçlar* si inserisce in realtà in una più ampia diffidenza verso l'informazione e la conoscenza su quegli anni, che per mancanza di documenti, secondo lui, non si può ricostruire con sufficiente certezza. Per Alp invece il problema è relazionato alla funzione della storia in Turchia, cioè verso una produzione della storia da parte degli organi ufficiali dello stato troppo legata a schieramenti politici nazionali e internazionali, a ragioni ideologiche, allo scontro con gli armeni così come a quello con i russi. Per sostenere le sue tesi con Firat, Alp gli fa notare come fosse un discorso tutto incentrato sulla politica internazionale quello pubblicato sulle targhe all'ingresso. Appena i due placano la loro discussione, iniziano entrambi a esprimere curiosità per la mia opinione, per conoscere quale sia l'opinione condivisa in Europa, dalla gente comune e non dalle autorità. Uno degli elementi che per loro fa sì che l'Europa e gli Stati Uniti sostengano la causa armena — e quindi diventino anch'essi imparziali, è la religione cristiana. La religione cristiana è per Alp e Firat l'elemento che accomuna l'Europa e gli armeni ed è un fattore di comunanza che crea disturbo, che rende ai loro occhi faziosa qualsiasi opinione europea. Da quella distanza, il cattolicesimo italiano, il protestantesimo tedesco e l'anglicanesimo britannico sono sfumature non percepite di un solo colore. Anche i diversi stati e le loro differenze, che per me sono sostanziali ma soprattutto evidenti, almeno quelle tra vecchio e nuovo continente, per tutta la durata di quel viaggio in auto sono annullate — e mi ritrovo mio malgrado unico rappresentante di tutto l'Occidente.

Insomma, sulla questione armena di un tempo e su quella odierna, i dubbi sembrano essere più numerosi delle certezze, e le implicazioni di qualsiasi presa di posizione rendono ingestibile il discorso per Firat e Alp — e diventano allo stesso modo la loro via di fuga dall'imbarazzo di quello che in fondo sem-

brano riconoscere come un esercizio capzioso di negazione storica. In ogni caso l'unico elemento certo che esce dalla discussione in auto è il fatto che la questione armena, per Firat come per Alp, sia un discorso non nuovo, ma con cui è difficile misurarsi: in gran parte per la mancanza di conoscenze, ma in parte anche per la paura di esprimere la propria opinione, qualunque essa sia, sicuramente più netta e compromettente di quanto abbiano detto in mia presenza.

In un secondo momento della serata tuttavia, ancora al cospetto di Firat, Alp svela una sua passione a cui mi aveva già fatto cenno in precedenza. Al fascino esotico che Firat aveva sempre manifestato per l'Europa, si sostituiva in Alp il fascino esotico per il socialismo sovietico. Da questo tipo di attaccamento alle ideologie comuniste, Alp giungeva a riconoscere il fascino che su di lui esercitava la stessa Armenia. Il trascorso socialista della nazione cristiana del Caucaso, l'essere stata parte dell'Unione Sovietica e l'aver vissuto a lungo sotto i principi del socialismo russo, sono un magnete per la coscienza rossa di Alp. Quando ormai stiamo arrivando a Iğdır Alp ribadisce la sua presa di posizione ancora una volta, sorprendendo Firat: dai sedili posteriori si avvicina in avanti e, mentre sto guidando, mi chiede di coinvolgerlo se mai decidessi di visitare l'Armenia, anche nei mesi a venire.

In centro a Iğdır, mentre rincasiamo, Alp mi indica un mercato curdo lungo *Karabekir caddesi* e mi dice che si chiama, o era chiamato, il *rus pazarı*, il mercato russo. Lì un tempo si vendeva la merce che proveniva dall'Armenia sovietica, ma ora non si trovano più i prodotti provenienti dalla Russia, neanche dei cimeli. In ogni caso d'accordo con Firat ci fermiamo a visitare il mercato, conciliando la mia curiosità con il bisogno di uno stendibiancheria. Il mercato è fatto di tende e casette di legno, nella prima parte, costruzioni precarie anche se sistemate in quel luogo in via stabile nel tempo. Il mercato è ampio e frequentato, ma dopo un giro completo sono costretto a constatare con Alp che, a vent'anni di distanza, delle influenze armene e socialiste non sembra rimasto nulla. Non ci sono tracce tra le persone, né tra la merce, né nell'architettura del vero e proprio mercato — un isolato di piccoli edifici di cemento e legno, alti uno, massimo due piani, che al centro, tra gli edifici più vecchi, crea una scacchiera di strade ombreggiate dai teli di plastica legati ai tetti e ai pali della luce.

Iğdır: il comizio

A Iğdır, *merkez* è il fulcro di molte importanti attività, specie quelle collettive legate all'identità nazionale e alla vita politica della Turchia. Qui Ali aveva raccontato che l'Esercito aveva portato il feretro del soldato ucciso dai combattenti turchi e qui, in *merkez*, si svolge il primo comizio elettorale tenuto in questa provincia di Recep Tayyip Erdoğan in nove anni di governo. Il comizio è organizzato a fine aprile, in piena campagna elettorale, e dimostra l'importanza che la provincia di Iğdır ha acquisito negli anni per l'AKP, che da queste parti non è mai riuscita a far eleggere i propri parlamentari o i propri amministratori.

Il comizio è previsto per le quattro e mezza del sabato, circa mezz'ora dopo l'*İkindi Ezanı*, un momento ideale per raccogliere le persone in strada e rispettoso per chi deve pregare. Io e Alp usciamo di casa prima che si senta l'*ezan*. Alp ha deciso di accompagnarmi perché ritiene che sia meglio che io sia accompagnato, visto che potrebbero esserci degli scontri e in ogni caso potrebbe essere pericoloso scattare delle foto, cosa che ho intenzione di fare. Firat decide di stare a casa, non gli piacciono i comizi: una volta a Malatya è stato fermato mentre era ad una manifestazione politica, la polizia ha preso i suoi dati e poi ha chiamato a casa, avviando così una lunga e disastrosa discussione tra lui, il padre e la madre. Baran invece resta a casa perché è assolutamente indifferente alla vita politica turca e con un po' di timidezza ammette che preferisce finire di guardare un telefilm che aveva appena scaricato sul computer.

Appena usciti di casa, dalle finestre del vano scale io e Alp notiamo due soldati dell'esercito appostati sul tetto del palazzo di fianco al nostro e su quello dall'altro lato della strada. I due palazzi su cui i soldati sono saliti, come molti altri in questa via, sono ancora in costruzione: all'ultimo piano hanno solo una soletta piatta e non il tetto spiovente. I soldati possono dunque muoversi liberamente tra un cornicione e l'altro, cosa che fanno con regolarità, osservando la strada. Sono armati pesantemente, portano a tracolla un fucile a canna lunga e di tanto in tanto impugnano la radio per trasmettere qualche messaggio. Erdoğan deve arrivare a Iğdır da Ağrı e il percorso prevede che prima o dopo il comizio il premier passi lungo la strada sotto il nostro appartamento, nella zona residenziale azera. Arriviamo in *merkez* tre quarti d'ora prima dell'inizio, insieme a gran parte delle persone. La partecipazione è alta, ma il pubblico per ora sembra poco coinvolto. L'accesso alla piazza è bloccato su ogni lato dalle transenne della polizia. Tutte le persone che varcano le transenne sono perquisite, gli uomini da agenti uomini, le donne da agenti donne. A poca distanza

dalle transenne sono distribuite gratuitamente bandiere di plastica e standardi triangolari del partito. Oltre ai simboli in mano al pubblico, la piazza è occupata da decine di manifesti, centinaia di bandiere, fili di standardi tesi tra pali e palazzi, e diverse gigantografie sulle facciate degli edifici più alti. Slogan e canzoni trasmessi ad alto volume accompagnano i video proiettati sullo schermo che fa da sfondo al palco. Tutto inneggia al partito, ma soprattutto al suo capo indiscusso, Recep Tayyip Erdoğan. L'unica nota di colore rosso è un balcone al secondo piano del palazzo che, pur essendo distante dal palco, è esattamente di fronte a questo, probabilmente all'altezza degli occhi di chi impugna il microfono. Sul balcone campeggiano le bandiere rosse del MHP, il partito ultra-nazionalista turco, e per tutta la sua lunghezza il balcone è affollato di uomini comodamente seduti, rivolti al palco e al megaschermo che gli fa da sfondo. In ogni caso anche loro aspettano l'arrivo di Erdoğan.

In cima ad ogni palazzo che circonda *merkez*, così come lungo tutta la via che io e Alp avevamo percorso, ci sono altri soldati sdraiati sui tetti, fucile puntato verso la piazza, e ancora altri militari appostati, armati, che osservano la piazza con dei binocoli e comunicano via radio. Una decina di loro osserva la piazza dai cornicioni alti della moschea centrale, che ora sembrano bastioni di una fortezza con i turni di ronda. Mentre mi spingo in avanti, cercando di raggiungere le prime file, scopro che la zona più vicina al palco è separata longitudinalmente in due parti da una lunga fila di transenne. La corsia di destra è grande due terzi dello spazio a disposizione ed è ad accesso libero, ma è frequentata tutt'al più da uomini, di ogni età; la corsia di sinistra, larga un terzo dello spazio a disposizione, è invece riservata in maniera esclusiva alle donne, che così possono raggiungere le prime file sotto il palco senza essere a contatto con gli uomini. Ci sono dei *jandarma* in quella zona, ma a dire il vero nessuno di loro controlla specificatamente l'accesso alla corsia riservata alle donne, ma allo stesso tempo nessuno infrange la divisione — e le donne, chiuse in quel recinto che le difende, sono piuttosto numerose.

Nello spazio maschile, le famiglie sono poche, sono più numerosi i casi di giovani padri accompagnati dai figli maschi pronti a sventolare la loro bandiera. Nelle prime file ci sono persone più giovani e, chiaramente, i sostenitori più accaniti. Molti sono gli anziani che hanno passato i controlli della polizia, ma quasi tutti sono rimasti vicini alle transenne di accesso. Molti di loro ingannano il tempo sgranando dietro la schiena il loro *tespih*. Anche Alp preferisce aspettarmi in questa zona, in ogni caso non avvicinarsi troppo al palco. Lui, così

come molti altri uomini vicini al palazzo del MHP, mantiene tutto il tempo un atteggiamento che mostra interesse verso quanto sta accadendo sul palco, ma anche distanza e diffidenza. In maniera inequivocabile quelle file sono di persone che non hanno intenzione di farsi coinvolgere come sostenitori del partito.

Con due ore e mezzo di ritardo rispetto all'orario annunciato sui giornali Recep Tayyip Erdoğan si presenta sul palco accolto da una ovazione e dai movimenti convulsi delle bandiere in mano al pubblico più vicino al palco. Quando inizia a parlare il volume della sua voce è alzato fino ad essere comprensibile e chiaro anche nelle ultime file. Parla dello sviluppo di Iğdır, di cosa il governo ha fatto, del nuovo aeroporto, ma anche dell'amicizia che lega l'Azerbaigian e la Turchia, e in particolare il Nakhichevan e la provincia di Iğdır, delle politiche per i visti e delle varie agevolazioni. Quindi attacca l'MHP a livello nazionale, per dei fondi nascosti, ma riserva il suo attacco più feroce per il BDP, la cui giunta comunale di Iğdır non è stata in grado di gestire i problemi di raccolta dei rifiuti, creando effettivamente non pochi disagi in città. I tempi del comizio del primo ministro sono stretti e appena scattate le sette, con la stessa rapidità con cui era arrivato, Erdoğan scappa via da Iğdır portandosi dietro tutto l'esercito. Quando Erdoğan scende dal palco nella piazza torna a risuonare la musica del partito e sventolano le bandiere. Tuttavia l'estasi dura poco. Dopo appena un paio di minuti la musica è bruscamente interrotta e il pubblico smette di inneggiare al suo leader: dagli altoparlanti della moschea centrale inizia l'*Akşam Ezanı*, l'invito alla preghiera della sera.

Io e Alp ci fermiamo a mangiare in zona e rientriamo a casa in tutta tranquillità, ma il giorno dopo il comizio scopriamo sulle prime pagine dei giornali locali che delle vetrine in centro città erano state prese a sassate e che la polizia a fine comizio era dovuta accorrere nella periferia nord, dove erano state appiccate le fiamme ad alcuni cassonetti dei rifiuti.

Akşam Ezanı

L'*Akşam Ezanı* è l'invito alla preghiera della sera, chiamato quando il rosore del tramonto è scomparso a oriente. In inverno l'*Akşam Ezanı* arriva presto, così come il sole tramonta presto in tutto l'altopiano, anche prima delle quattro del pomeriggio. Da marzo ad ottobre, complice anche il cambio dell'ora l'*ezan* in paese non si sente prima delle sei, sei e mezza, e per una buona parte dell'anno segna così il rientro degli abitanti di Ortaköy che sono impiegati in uffici e negozi di Iğdır. Creando un'atmosfera simile a quella dell'ora di

pranzo, l'arrivo della sera porta tranquillità per le strade del paese. Anche *meydan* lentamente si svuota, in particolare quando anche il caffè verde chiude — per circa un'ora, giusto il tempo per Enver di mangiare cena con la sua famiglia. Durante la bella stagione, prima ancora che la luce sia completamente scomparsa e che si senta in paese l'invito all'ultima preghiera della sera, i caffè uno ad uno accendono le luci delle verande e *meydan* torna ad essere nuovamente affollata. L'*Akşam Ezanı* indica dunque in paese, con la sola esclusione dell'inverno, un momento di transizione tra la vita lavorativa e quella sociale della sera in *meydan*. Mentre a Iğdır, dove ho casa con Firat, Alp e Baran, segna il momento in cui molti vicini si fanno reciprocamente visita.

Iğdır: le visite di Kamil bey

La prima volta che incontro Kamil bey è una sera della mia prima settimana nel suo appartamento. Poco dopo l'*Akşam Ezanı* Kamil bey ci citofona e sale in casa per salutarci e per conoscermi. Quando entra in casa, dopo essersi sfilato le scarpe, si presenta stringendomi la mano e baciandomi. Quindi ci sediamo, io, lui, Firat e Alp, al tavolo sulla terrazza della cucina. Qui subisco una sorta di interrogatorio, a cui diligentemente rispondo senza lamentarmi. Quella sera, come Alp e Firat mi avevano anticipato, in un attimo Kamil bey inizia a far battute e a riderne ad alta voce. E quella sera sono io l'obiettivo preferito della sua ironia. Appena finito l'interrogatorio inizia a chiedere curioso a Firat e Alp se sono sicuri di sapere cosa faccio quando sono solo in cucina. Il tono di Kamil bey è serio, Firat e Alp sono imbarazzati, ma dicono che spesso mangiamo assieme e che a loro piacciono i piatti italiani che preparo. A quel punto Kamil bey interviene e come un avvertimento racconta ai due che gli italiani cucinano i gatti, che glielo aveva detto un italiano suo amico in Germania — e per dare la misura dei gatti che io avrei dovuto cucinare allarga le braccia più che può. Firat e Alp ridono e continuano a difendere i miei piatti dagli attacchi di Kamil bey, mentre io cerco di non essere troppo imbarazzato e di seguire la rapida parlata del proprietario di casa. Fin dal nostro primo incontro Kamil bey si rivela una persona eccentrica: quando si parla con lui non si capisce mai quando scherzi e quando sia serio. Quando finisce le sue battute sugli italiani e sul mio aspetto poco latino, è il turno di Firat. A Kamil bey piace chiamare Ortaköy il "Texas" e quando Firat gli chiede di spiegarmi perché lui lo chiami così Kamil bey mi dice che non è l'unico che lo fa, che tutti a Iğdır sanno che in

quel paese sono pazzi, violenti, che sono muli, asini — che gli uomini di Ortaköy hanno rapporti sessuali con gli animali.

Un'altra visita serale di Kamil bey avviene dopo alcuni giorni in cui, spesso e a lungo, manca l'energia elettrica. Per Kamil bey è l'occasione giusta per raccontarmi dei problemi che ha con la casa, dell'allacciamento alla rete elettrica e di qualche documento che non sembra essere in regola proprio ora che la casa è finita. Quando Firat e Alp ci raggiungono, dopo essere scesi a comprare del cibo, Kamil bey continua a parlare a ruota libera e racconta delle altre case costruite qui vicino. Secondo Kamil bey sono tutte costruite da un imprenditore di Iğdır che è in carcere per una truffa o per un abuso, per un reato contro lo Stato che ora non si ricorda quale sia. In ogni caso quello per lui non era un vero costruttore, tantomeno un imprenditore o un affarista: tutti a Iğdır sapevano che la sua fortuna era stata segnata dalla scoperta, ancora giovane, di un tesoro nelle cantine di una vecchia casa, tutta diroccata, vicino alla periferia orientale della città. Era una casa armena, era un tesoro armeno di cui lui si era impossessato. Dopo questa rivelazione Kamil bey è costretto ad ammettere di non sapere nel dettaglio cosa avesse trovato quell'uomo, ma è sicuro che quella storia sia vera perché anche lui ricorda che improvvisamente l'uomo era diventato ricco e aveva iniziato a comprare terreni e costruire palazzi in città, mentre la sua famiglia abitava ancora in una casa che cadeva a pezzi. Lui è sicuro, non si ricorda chi glielo ha detto, ma lo sanno tutti: c'era dell'oro, era oro degli armeni, una fortuna che alla polizia non interessava restituire e che quindi non fu un problema per quell'uomo spendere come preferiva.

Una delle ultime sere prima della mia partenza Kamil bey suona al nostro citofono. È rientrato da pochi giorni dalla Germania e vuole venire a salutarci. Lo invitiamo a salire e prepariamo qualche stuzzichino e il tè. Dopo essersi sfilato le scarpe, Kamil bey entra in casa con irruenza, come al solito. Ci dice di non lasciare le bottiglie di birra nei sacchetti sul pianerottolo, che i vicini si sono lamentati. Firat si scusa e dice che erano tre bottiglie restate fuori una sola notte. Kamil bey ride, dice che a lui non interessa se beviamo la birra, che la birra è buona, ma di stare attenti ai vicini, che sono sempre pronti a parlare male: “ev alma, komşu al”, ‘non scegliere casa, scegli i vicini’ ci dice recitando uno dei più noti proverbi turchi. Kamil bey questa sera è incontenibile, le sue battute sono quasi imbarazzanti. Dopo dieci minuti, quando riusciamo a farlo sedere in terrazza, ci rivela i motivi del suo entusiasmo: dopo anni di ricerche ha finalmente trovato una fidanzata, qui a Iğdır, dove ha intenzione di trasferir-

si in via definitiva in autunno. L'affermazione sorprende me come Firat e Alp. Kamil bey non avrà meno di sessant'anni — anche se effettivamente questa sera ne dimostra di meno. Tuttavia Kamil bey non ci lascia il tempo di reagire e da sotto la sua sedia alza una borsa di nylon che posa al centro del tavolo: è un piccolo regalo, una borsa piena di carne di montone fresca: è la carne dell'animale che ha sacrificato perché Allah ha esaudito le sue preghiere. Quindi, bevuto il tè, ci saluta e se ne va.

Yatsı Ezanı

In paese, insieme alla luce, anche gli abitanti di Ortaköy abbandonano *meydan*. Anche d'inverno, quando lo *Yatsı Ezanı*, l'invito alla preghiera della notte, è trasmesso prima delle sei, spesso anche gli impiegati sono già tornati a casa. In ogni caso, quando il clima diventa mite e l'*ezan* della notte si sente solo tra le otto e le nove e mezza, quando la luce solare è ormai completamente scomparsa dal cielo, il paese si è già ripreso e le luci artificiali nelle verande dei caffè sono accese e illuminano malamente i tavoli più frequentati del caffè giallo e di quello rosso.

Al caffè rosso

In seguito all'invito ottenuto fuori dal *bakkal* dai giovani del paese, una sera dopo cena mi reco finalmente al caffè rosso. Solo una volta, fino a quel momento, ero riuscito ad essere invitato a prendere un tè a quei tavoli — per poi essere lasciato in disparte ed essere silenziosamente studiato e osservato come una creatura esotica in uno zoo, come uno straniero seduto al bar di in un piccolo paese di montagna. Di fatto a Ortaköy le persone più diffidenti e ostili con me sono stati proprio i più giovani e i miei coetanei, la cui ostilità si è espressa anche, se non di più, con Firat. Il figlio dell'*eski muhtar*, Kenan, aveva rappresentato in alcuni casi una piacevole eccezione alla norma — ma quella era un'eccezione che si realizzava quando Kenan era solo o quando era con altri giovani di cui non temeva l'autorità. Purtroppo, anche la posizione del caffè rosso, oltre che le poche ore di apertura, avevano condizionato la mia scelta di frequentare il caffè verde. Infatti, arrivando da Iğdır, per raggiungere il caffè rosso sarei sempre dovuto passare di fronte al caffè di Enver e a quello grigio, quindi attraversare ogni volta tutta *meydan* per andare a sedere in un caffè spesso chiuso e frequentato da persone che si erano dimostrate molto ostili nei miei confronti.

In realtà durante la mia permanenza più lunga a Ortaköy anche la frequentazione degli altri due caffè, quello grigio e quello giallo, non era andato molto meglio. Il caffè grigio era frequentato da anziani, anche loro tra i più sospettosi, e lì la mia presenza, se non invitato, sarebbe stata artificiosa. Il caffè giallo era invece di fronte al caffè verde e, con il passare del tempo, il rapporto di conoscenza e amicizia con Enver era diventato importante ed evidente anche agli altri abitanti. Inoltre, le persone che frequentavano il caffè giallo quando era aperto difficilmente sedevano ai tavoli di quello verde, benché il caffè verde non fosse particolarmente esclusivo — come Reşat, ad esempio. In ogni caso, non rispettare questa norma resa in maniera così evidente dai paesani, non avrebbe certo aiutato il mio inserimento nella frammentata comunità di Ortaköy.

La sera in cui decisi di recarmi al caffè rosso la veranda era molto affollata. Per essere meno in imbarazzo al mio arrivo dopo il canto dell'*Akşam Ezanı* avevo fatto una lunga passeggiata oltre Ortaköy, passando a salutare Serdar dopo aver visitato e fotografato il cimitero del paese — lasciato allo sbando, tra erbacce, rovi e tombe più o meno recenti disposte senza una distribuzione apparentemente razionalizzata o a me intelligibile. Quindi, dopo aver sentito la chiamata alla preghiera della notte, ero rientrato a Ortaköy e passando di fronte al caffè rosso, avevo fatto in modo che fossero i ragazzi seduti fuori, tra i quali fortunatamente c'era Kenan, ad invitarmi a sedere con loro.

Come anticipato, il caffè è abbastanza affollato: nella fresca ma umida veranda ci sono tre tavoli occupati da una decina di ragazzi, e anche il divano costruito sul legno e sopra il canale di irrigazione è occupato. Quando accetto l'invito di Kenan è proprio sul divano che mi viene fatto cenno di accomodarmi. Mentre mi siedo mi accorgo che tutto intorno a me ci sono bandiere del partito ultra-nazionalista turco, l'MHP. I ragazzi mi parlano della manifestazione avvenuta pochi giorni prima a Iğdır, una lunga fiaccolata a cui hanno partecipato, in corrispondenza del voto per le elezioni politiche avvenuto in quei giorni. Quella stessa mattina, quando mi ero recato a Ortaköy assieme a Firat e agli altri insegnanti, ero salito su un *dolmuş* ricoperto di adesivi rossi con scritto in caratteri bianchi MHP, oltre che bandierine triangolari con la mezza luna rossa e le tre stelle, appese un po' ovunque.

Mentre siedo al caffè rosso la televisione è accesa e trasmette un canale turco di notizie, ma un ragazzo insiste per voler guardare una partita di calcio. Kenan mi serve un tè e mi racconta della sua voglia di andare all'estero: in Eu-

ropa ha dei parenti, suo zio è stato laggiù. Tuttavia ottenere il passaporto è complicato e oneroso, e mantenersi in Europa, anche per poco tempo, senza avere un appoggio, è impensabile. L'alternativa di vivere nelle grandi città della Turchia occidentale non lo interessa: se deve cambiare vuole fare qualcosa che non sia vivere come a Iğdır, ma da un'altra parte in Turchia. Un ragazzo si avvicina al nostro tavolo e involontariamente interrompe il discorso di Kenan: voleva unirsi a noi per poi raccontarmi di un aneddoto accaduto a casa sua qualche giorno prima, si chiama Onur. Lo zio di Onur ha un cavallo che usa nei campi, ma che lascia spesso legato nel prato di fianco alla scuola. Ricordo di che cavallo si tratti, e anche la figura dello zio di Onur, che una volta ha fatto passare nel cortile della scuola – durante la ricreazione – una mandria di almeno 60 mucche. In ogni caso lo zio di Onur la settimana prima aveva fatto marchiare il fianco del cavallo, vicino alla coda, con tre stelle, le tre stelle del MHP. Questa affermazione attira l'attenzione di altri ragazzi seduti attorno, che allungano il collo verso di noi. In famiglia nessuno sapeva del marchio e tutto era andato bene fino a quando, un pomeriggio, lo zio aveva lasciato il cavallo a casa. Quando il nonno si era accorto della marchiatura era andato su tutte le furie. Al ritorno dello zio a casa, il nonno l'aveva inseguito e l'aveva picchiato con un bastone sulla schiena e sulla testa, prima che la nonna e altri parenti accorsi in cortile per le urla dello zio riuscissero a calmarlo. Il nonno aveva passato dieci minuti a gridare nelle orecchie dello zio che quel cavallo l'aveva comprato lui e lui stesso lo aveva già marchiato e che lo zio aveva sprecato i suoi soldi e il tempo da dedicare al lavoro per una faccenda davvero stupida. Kenan e gli altri ragazzi al caffè, che si erano avvicinati ad ascoltare, ridono e scherzano tra di loro. Dopo che il racconto ha placato le risate, rimango ancora a chiacchierare con Kenan e Onur, il ragazzo del cavallo. Kenan mi racconta di aver lavorato a Iğdır nel magazzino di un supermercato, mentre ora, da poco tempo, è disoccupato. Onur sta invece finendo un'istituto superiore tecnico che si trova nella periferia di Iğdır, ma non sa cosa vuole fare dopo — sicuramente non gli interessa iscriversi all'università, di questo sembra sicuro.

Quando lascio il bar e rientro verso la scuola mi fermo ancora un attimo al caffè verde, dove trovo Faruk e i suoi amici. Quindi vado a salutare Enver, gli dico che ero al caffè rosso dove ho conosciuto Kenan e Onur, e gli chiedo se li conosce. Mi dice che Kenan è il nipote dell'*eski muhtar*, lo conoscono tutti in paese, ma sono più di due anni che non ha un lavoro. Tuttavia non è l'unico secondo Enver: molti altri giovani del paese sono disoccupati e mantenuti dalla

famiglia. Alcuni sono viziati, siccome non vogliono fare un lavoro faticoso e non hanno voluto studiare. In ogni caso la vita da queste parti costa poco, non è un grande problema per la famiglia mantenere i propri figli — in particolare secondo l'opinione dei mantenuti.

Quando la sera rientro a Iğdır servendomi di un ultimo e anomalo *dolmuş* che inseguo lungo *meydan*, dopo mesi di viaggi tra Iğdır e Ortaköy mi rendo conto di non aver mai incontrato nessuno che fosse sia salito che sceso lungo *Kanal sokak*. Tutti i passeggeri sembrano seguire una regola comune che dice: chi sale in campagna, scenda in città; chi sale in città, scenda in campagna.

Iğdır: la fiaccolata azera

Prima e dopo le elezioni politiche, nella periferia nord della città, così come nei paesi lungo *Kanal sokak*, mi era capitato più volte di vedere accostata alla bandiera del MHP, la bandiera della Turchia e quella dell'Azerbaijan. Tra le più imponenti che avessi visto c'erano quelle del mio vicino di casa. Una sera dopo il tramonto, poco prima del giorno di votazione, per concludere la campagna elettorale la sezione locale del MHP organizza una grande fiaccolata lungo *Karabekir caddesi*, un pezzo di *Enver Paşa caddesi*, e la via sotto casa mia, seguendo un tracciato ben preciso che evita le zone abitate in maggioranza dai curdi e conferma ancora una volta la correttezza della mappa di Bekir.

Vedo dalle mie finestre il corteo che si avvicina a casa mia e che occupa l'intera strada per qualche centinaio di metri. Le tre bandiere, compresa quella dell'Azerbaijan, sventolano numerose. In quell'occasione mi sorprende vedere quante famiglie miei vicine espongano il trittico di bandiere dalla finestra o dal balcone e, in ogni caso, quanti di loro applaudano il passaggio del corteo, per poi ritirarsi dentro casa assieme ai loro vessilli appena l'ultima fiaccola si è spenta in lontananza.

Quella sera scendo in strada per vedere il corteo, ma prima di arrivare al marciapiede incontro fuori dal suo cancello il mio vicino, con cui abitualmente mi saluto pur non conoscendolo veramente. Colgo l'occasione per chiedergli di cosa si tratti, che manifestazione sia questa, e quindi perché tutti espongano la bandiera dell'Azerbaijan. In un discorso in parte confuso, il vicino sostiene che, oltre la bandiera del partito, una è la bandiera della sua gente (quella dell'Azerbaijan) e una quella della sua famiglia che vive qui in Turchia. Tuttavia il mio vicino mi rivela anche di essere turco di nascita, come i suoi genitori, per quanto lui non smetta di sentirsi sia turco che azeri — due popoli che, a sentire

il mio vicino, un tempo erano come fratelli e sorelle. Le stesse bandiere del mio vicino le ho viste sventolare dai finestrini delle automobili in corsa, o tenute alte da ragazzi seduti nel bagagliaio lasciato aperto, ogni volta che è passato sotto casa il corteo di un matrimonio azero. In ogni caso sono queste le ragioni per cui le tre bandiere sono esposte, chiosa il vicino quando il corteo è ormai vicino.

Mentre la lenta processione mi scorre davanti noto che praticamente tutte le donne all'interno del corteo sono velate, e che molti tra i giovani uomini alzano la mano e, con le dita, ricreano l'immagine stilizzata di un lupo — il simbolo dei *bozkurtlar*, i lupi grigi, la frangia estrema degli attivisti del MHP, spesso accusata di essere coinvolta in atti terroristici. Anche in questa occasione i beni pubblici della periferia nord della città subiscono vari attacchi vandalici, alcuni cassonetti dei rifiuti prendono fuoco, su altri appaiono delle scritte fatte con la vernice inneggianti al partito ultra-nazionalista.

CAP. 10

EVENTI STRAORDINARI NELLA VITA DI ORTAKÖY

La descrizione fino a qui condotta ha evidenziato una regolarità, una consuetudine della vita di Ortaköy. La scansione del tempo in paese è ancora in larga parte legata alle attività produttive della campagna. Si tratta dunque di una divisione della giornata guidata dal rapporto con la natura, che non presuppone tuttavia il rispetto di quest'ultima, dal sorgere e tramontare del sole, così è per la stessa disciplina della preghiera musulmana. A questo ciclo quotidiano si sovrappongono le stagioni, come l'arco di tempo più ampio in cui ci si prende cura dei campi, così come del bestiame.

Anche l'attività in *meydan*, la vita pubblica del paese, così come è stata descritta risente della luce solare, del periodo della pioggia, ma non muta sostanzialmente con l'arrivo del freddo, sembra piuttosto divenire più rarefatta: alcuni clienti, di tutti e quattro i caffè, abbandonano la veranda per i locali all'interno, altri restano più tempo a casa. Tuttavia la vita pubblica del paese continua a essere basata su *meydan*, sul reciproco controllo e sulla divisione della società di Ortaköy in piccoli gruppi. Al di là dei cambiamenti minori, la vita pubblica ordinaria a Ortaköy subisce due brusche e cicliche eccezioni: il periodo dell'irrigazione e quello del Ramazan.

Nel periodo che precede l'irrigazione dei campi, quando le giornate di pioggia lasciano il posto alla primavera, il lavoro si concentra in poco tempo e coinvolge qualsiasi tipo di coltivazione e coltivatore. Durante un arco di tempo di un paio di settimane circa, fino a qualche giorno dopo lo straripamento dei canali in paese, durante la giornata Ortaköy è completamente deserta e i quattro caffè sono chiusi. Gli uomini sono occupati dal lavoro nei campi, *meydan* diventa un luogo di passaggio in cui nessuno si ferma. Molti dei campi non sono perfettamente in piano, il lavoro va fatto per zone ed è piuttosto lungo. Anche gli studenti a volte non si recano a scuola: Firat cerca di non interferire, non si lamenta delle assenze se non sono troppo prolungate, sa che i ragazzi più grandi devono dare il loro contributo per il sostentamento della famiglia, ma soprattutto che devono apprendere le tecniche, i tempi e i modi di quello che con ogni probabilità sarà il loro futuro — o quantomeno il futuro pensato dai loro genitori. In ogni caso durante questo periodo nessuno si reca a pregare, il ve-

nerdì la moschea è deserta e così negli altri giorni. Il paese è attraversato da canali di acqua fangosa, galleggiano in superficie trascinati dalla corrente alcuni pacchetti di sigarette accartocciati e molte bottiglie di plastica vuote. Il resto della spazzatura accumulata nei canali dagli abitanti del paese durante l'inverno deve essere rimasta sul fondo, o è già stata trascinata via.

Un pomeriggio durante questo periodo di grande lavoro impiego un'ora e mezza a rientrare a Iğdır, finché non passa l'*eski muhtar* che mi carica sul suo *dolmuş*. Fino a quel momento il paese e *Kanal sokak* si erano rivelate deserte, anche il caffè verde era chiuso, di Enver nessuna traccia. Vicino alla scuola lo zio di Onur, il ragazzo del caffè rosso, spalava fango da un canale. Se il raccolto stravolgeva ciclicamente la vita casalinga delle donne, l'irrigazione era qualcosa di cui si occupavano innanzitutto gli uomini. L'*eski muhtar* mi spiega che l'acqua arriva a turni e questo è il periodo della zona di Ortaköy. La sera i caffè tornano leggermente ad animarsi, soprattutto quello rosso, dei giovani. La stanchezza non priva del tutto gli abitanti di Ortaköy della loro vita pubblica.

Catapultati lungo la via sterrata di Ortaköy, sarebbe difficile distinguere il *Ramazan* dal periodo dell'irrigazione. Il paese è ugualmente deserto e non ci sono possibilità di incontrare delle persone fino alla sera, quando l'*ezan* annuncia la fine del digiuno e lentamente si popolano i caffè, aperti dopo il tramonto. Durante la mia permanenza nella zona, così come nelle altre mie visite, i due periodi non hanno mai coinciso. L'attrito tra i due sistemi è stato scongiurato e la soluzione a questo conflitto non mi è nota che per qualche conversazione, più o meno sincera, nei tavoli del caffè. Mentre alcuni uomini sostenevano che la priorità fosse quella del digiuno, altri, come Faruk, in disparte aveva detto che anche la religione permetteva loro di avere come priorità il proprio sostentamento, non buttare un anno di lavoro in un solo mese: se era necessario lavorare nei campi durante il *Ramazan*, gli uomini potevano bere, le donne potevano anche mangiare, l'importante era non esagerare e fare quello che si richiedeva per non danneggiare il proprio corpo. Tuttavia il lavoro dell'uomo nei campi non era mai fisico come quello delle donne durante la zappettatura o il raccolto. Alcuni uomini avevano detto a Firat che loro durante il *Ramazan* avevano diviso il lavoro delle donne della loro famiglia in due turni, in modo che non stessero male per il digiuno — ma seguire il digiuno era essenziale.

Un contrasto più forte, come i giorni in cui le chiuse dei canali venivano aperte e l'acqua abbondava a Ortaköy, in concomitanza con una festa come quella del *Ramazan Bayramı* non era concepibile in paese. Alcune feste reli-

giose di fatto erano in grado di imporsi sull'organizzazione del lavoro e del calendario statale, non solo nella provincia di Iğdır ma in tutta la Turchia.

In ogni caso, oltre il *Ramazan* altre due feste religiose erano particolarmente sentite, più della preghiera del venerdì, dalla comunità di Ortaköy. La prima delle due era l'*Aşure Günü*, la seconda è chiamata in paese il *Deste*.

Kasap, il molla, e l'Aşure Günü

Il *molla* di Ortaköy proviene dall'Iran. È lì che ha studiato, che ha completato la sua formazione, ma è a Ortaköy che ha trovato la sua comunità e la sua moschea. Tuttavia, a differenza di un qualsiasi imam sunnita turco, il *molla* di Ortaköy non riceve un contributo economico dallo Stato ed è quindi costretto a vivere sulle spalle della comunità di Ortaköy. Sono quindi le offerte per le cerimonie ad avere un peso importante per il suo sostentamento e per quello della sua famiglia. A Iğdır, come spesso accade in Turchia, sono mosse delle accuse sui metodi di sostentamento dei *molla*. Anche Firat sostiene siano accuse lecite e me le ripropone a sua volta: il *molla* di Ortaköy, secondo Firat, passa la maggior parte del suo tempo a occuparsi in prima persona delle entrate economiche della sua moschea e dei relativi giri di affari, come quelli sui tendoni utilizzati per le feste che seguono la sepoltura e a cui sono invitate molte persone della comunità, anche senza un diretto legame con il defunto.

All'incirca la stessa pratica riguarda i cimiteri. Come accennato il cimitero di Ortaköy è lasciato all'incuria. Da un lato infatti i cimiteri più piccoli, a differenza di quelli cittadini, non hanno un sistema di gestione e controllo da parte dello Stato. Dall'altro a questa carenza di interesse da parte delle istituzioni si somma l'abitudine di seppellire i defunti ed erigere tombe in luoghi per la famiglia significativi, ma esterni ai cimiteri. Capita così che lungo *Kanal sokak*, così come lungo *Enver Paşa caddesi*, di vedere dei monumenti funebri, edicole grandi anche un paio di metri quadri, sorgere nei campi, a ridosso della strada, in luoghi spesso ben visibili ai passanti. In questo caso la tomba è curata e mantenuta in ordine, così come la zona che la circonda, sempre cinta da una cancellata di ferro — anche se non è difficile stabilire quando la sepoltura avvenga realmente nel luogo dove è stato eretto il monumento. Lo stato di apparente abbandono del cimitero di Ortaköy si ripresenta anche negli altri cimiteri lungo *Kanal sokak*, ben cinque, uno per ogni paese. La dimensione dei cimiteri e il numero di tombe decrescono in maniera significativa man mano che ci si allontana da Iğdır, dando l'idea di un'espansione nel territorio avvenuta nel

tempo, piuttosto che di una spontanea e casuale crescita di piccoli centri abitati, solo in seguito legati l'uno all'altro. L'incuria è un elemento che personalmente mi sorprende, data la centralità del culto dei morti che l'islam sciita pratica — e che lo differenzia in parte da quello sunnita. E proprio sulla ricorrenza dei morti infatti, della morte di (Hüseyin bin) Ali, simbolico anno zero dello scisma tra sunniti e sciiti, che si fonda la festa dell'*Aşure Günü*.

Nella provincia di Iğdır il rituale annuale che si svolge durante l'*Aşure Günü* coinvolge tutta la popolazione sciita, che corrisponde in linea di massima a quella parte di popolazione che si identifica come azera. Durante la mia permanenza non ho potuto assistere al rituale della festa dell'*Aşure Günü*, ma un interessante resoconto mi è stato fatto a tal proposito. Presso il caffè verde, abitanti di Ortaköy, tra cui lo stesso Enver, mi raccontano che in precedenza i paesi celebravano parte del rituale insieme, presso il cortile della scuola dell'ultimo paese di *Kanal sokak*. A partire dall'anno prima, tuttavia, il rituale è stato spostato presso il cimitero cittadino di Iğdır, in una zona molto più visibile, una scelta che ha tutti i caratteri di una rivendicazione. Nel paese di Ortaköy, in seguito ad una delle ultime celebrazioni dell'*Aşure Günü*, il *molla* è stato soprannominato *kasap*, il macellaio. Uno degli uomini meno praticanti di Ortaköy, di cui Enver e gli altri uomini si rifiutano di fare il nome, quell'anno, poche settimane prima dell'importante festa religiosa del mondo sciita, aveva iniziato a frequentare assiduamente la moschea fino a esprimere il desiderio di essere tra i partecipanti durante la flagellazione rituale in ricordo delle sofferenze subite da Hüseyin bin Ali, nipote del Profeta e terzo *İmam* sciita. Il *molla* — anche se era stato indispettito dalla richiesta così esplicita di essere al centro di un rituale che nulla, almeno in teoria, doveva aver a che fare con l'esibizionismo dei suoi partecipanti — aveva acconsentito alla partecipazione dell'uomo. La sua scelta, secondo Enver, era dovuta al fatto che la famiglia di quell'uomo aveva da sempre fatto generose donazioni alla moschea. Tuttavia, a far traboccare il vaso era stata la propaganda che l'uomo aveva fatto in paese dopo che il *molla* aveva acconsentito a fargli prendere parte al rituale. In particolare proprio al caffè verde, anche di fronte ad alcuni anziani del paese, l'uomo si era vantato della sua partecipazione e diceva che sarebbe stato il più coraggioso di tutti. Le voci della boria dell'uomo al caffè erano giunte fino alle orecchie del *molla* e lo avevano fatto innervosire. Durante l'*Aşure Günü*, in accordo con le procedure della cerimonia così come praticata da alcuni *molla* della provincia di Iğdır, il *molla* aveva flagellato non troppo simbolicamente l'uomo che aveva ottenuto

il posto in prima fila, procurandogli profondi tagli con la spada, come d'uso nel rituale. La sofferenza era prova della fede, aveva detto il *molla* quel giorno mentre insisteva con la spada sul capo dell'uomo. Dal giorno seguente, l'evento in paese gli era valso il titolo di *kasap*, macellaio.

La visita del medico in paese

Tra gli eventi ciclici straordinari che coinvolgono la vita quotidiana e pubblica di Ortaköy, altri ancora, legati alle istituzioni civili più che a quelle religiose, meritano di essere presi in considerazione nel dettaglio. Questo tipo di eventi si pone di fatto nell'interstizio, nella spaccatura sociale, tra le regole della vita sociale locale e le regole imposte dello Stato turco. In ordine cronologico il primo degli eventi è la visita del medico curante a Ortaköy. Un evento che grossomodo ricorda quello della *Gezici Kütiophane*, ma che riguarda tutta la comunità, non solo la scuola, ed ha quindi implicazioni e dinamiche ben differenti.

Una mattina come le altre noto che i tavoli del caffè verde in *meydan* sono estremamente affollati. Tra di loro scorgo Ahmet e, chiaramente, Enver che corre affannato tra i clienti con il vassoio in mano. Appena mi avvicino alla veranda Enver mi nota e interrompendo la sua frenetica attività mi presenta ad un uomo alto e baffuto, che ricorda vagamente Kamil bey. L'uomo è seduto ad un tavolo tra i più esterni della veranda e parla con altri paesani della corrente elettrica che il giorno prima aveva subito una lunga interruzione in seguito ad un furioso temporale e che poi era tornata, ma in maniera instabile e con un voltaggio basso: le lampadine si accendevano, ma erano fioche, la televisione sembrava accesa, ma lo schermo restava nero. Il tavolo, visto da vicino, sembra un'isola posta al centro di un grande posacenere: le sigarette fumate hanno creato una sorta di tappetino di mozziconi e cenere ai piedi delle sedie. Tuttavia sui tavoli dei caffè di Ortaköy non ci sono mai stati posacenere e quando Enver si trova a dover buttare dei mozziconi abbandonati su qualche tavolo, di solito li rovescia in un piccolo canale quasi sempre in secca che corre su un lato della veranda.

Seduto assieme ad Ahmet assisto al rocambolesco arrivo in *meydan* di un giovane di Ortaköy che guida un carro simile a quello di Ahmet. Il cavallo del ragazzo, legato vicino a quello di Ahmet, non trova pace e muovendosi avanti e indietro rovescia in un attimo la sacca della biada per terra. Solo a quel punto riconosco sul fianco del cavallo le tre stelle del MHP, ma il proprietario non è

Onur, il ragazzo che mi aveva raccontato la storia del cavallo, e non si tratta neppure dello zio. In ogni caso, il giovane prova a intervenire ma è troppo adirato per calmare l'animale, che si agita ancora di più e rischia di ribaltare l'interno carro. Tutta la scena si svolge di fianco al tranquillo cavallo di Ahmet, che come se nulla fosse mangia la biada dal suo sacco. L'evento genera l'ilarità generale dei clienti del caffè verde, che indirizzano frasi scherzose e varie canzonature al ragazzo. Ahmet, da parte sua, si gode la scena non celando affatto la sua soddisfazione per l'atteggiamento quieto del suo cavallo, al centro del confronto. Dopo qualche minuto il ragazzo si arrende, toglie il sacco di biada al cavallo, sale sul carro e lo guida lungo la via sterrata, verso il centro di Ortaköy, per tornare in *meydan* qualche minuto dopo, da solo, a piedi.

Mentre il cavallo e il carro si allontanano arriva in *meydan* un furgone. Il furgone accosta di fronte al caffè e dal suo finestrino si affaccia un impiegato della rete elettrica nazionale che si fa spiegare cosa sia successo in paese il giorno precedente. Quindi un ragazzo viene incaricato di accompagnare gli impiegati presso il traliccio che in seguito al forte vento era stato danneggiato. Il ragazzo sale su una bici e si allontana seguito a breve distanza dal furgone bianco.

Poco dopo un'automobile bianca arriva in *meydan* e si parcheggia venti metri oltre la veranda del caffè verde. Dall'auto, che tutti osservano con attenzione, scende un uomo alto e giovane, magro e con pochi capelli, che riconosco subito. È il medico del centro sanitario locale, lo stesso che opera in un centro pubblico nella periferia nord — e di cui mi aveva parlato Baran, che si era ammalato dopo un weekend fuori porta. L'arrivo del medico è annunciato anche dagli altoparlanti della moschea e giustifica l'anomala affluenza mattutina di paesani al caffè verde, per di più tutti allo stesso caffè. Il dottore viene fatto accomodare al tavolo-posacenere e inizia a parlare con l'uomo baffuto. Allo stesso tavolo si aggiunge, con qualche minuto di ritardo, evidentemente allertato dal messaggio trasmesso dalla moschea, l'*eski muhtar*.

Dopo circa dieci minuti di chiacchiere e tè il medico si avvicina nuovamente alla sua auto. Dal sedile posteriore prende la sua borsa del mestiere mentre fa cenno ad una donna seduta sul sedile davanti di scendere e seguirlo. Fino a quel momento non mi ero accorto della presenza della donna in auto. Anche la donna è un medico, o almeno viene presentata così al tavolo dell'*eski muhtar*. Non porta il velo e veste un paio di pantaloni e una maglia qualsiasi, bianca. Con sé, esattamente come il medico, ha una grande borsa di pelle mar-

rone. Mentre il medico si accomoda sulla sedia che già occupava in precedenza, la donna resta in piedi alle sue spalle, benché trattata con cortesia e referenza da tutto il gruppo di paesani seduto a quel tavolo. Poco dopo da *Kanal sokak* arriva a piedi una ragazza, con il velo in testa, che si ferma dall'altro lato di *meydan*. Appena l'uomo baffuto vede la ragazza, la indica al medico, che a sua volta la indica alla dottoressa, che finalmente la raggiunge. Le due donne si incontrano e si salutano dall'altra parte di *meydan*, quindi si allontanano insieme verso la casa di fronte alla scuola, quella dell'anziana signora che aveva la figlia incinta.

Nel frattempo il dottore svolge il suo lavoro lì, al tavolo. Senza far allontanare gli altri paesani, senza visitare in maniera approfondita nessuno di loro, il medico scrive le sue ricette per i farmaci e spiega al malato la posologia che deve seguire. Per ogni ricetta, segna gli estremi del documento di identità del richiedente. Dopo circa venti minuti la dottoressa torna indietro insieme ad una donna con il velo, non la stessa che l'aveva accolta prima. In mano ha un tubetto e un barattolo e con questi si avvicina al tavolo del medico. Il medico controlla il documento e le medicine, quindi su indicazione della dottoressa gliene prescrive altri. Mentre avviene la prescrizione, gli uomini seduti al tavolo allontanano leggermente la sedia, o si sbilanciano sulle gambe posteriori, in un gesto che vuole concedere riservatezza alla donna. Il medico tuttavia non sembra usare alcuna discrezione. Quando la donna riceve la ricetta e si allontana, il medico chiede al pubblico del caffè verde se ci siano altre donne da visitare. A risposta negativa, la dottoressa viene fatta accomodare prima al tavolo del medico, quindi si sposta, in apparenza di sua iniziativa, al tavolo a fianco, dove resterà un'ora e mezza a guardarsi attorno e a leggere messaggi sul suo telefonino.

Il medico continua a prescrivere farmaci e firmare ricette, ma Ahmet, che spiega il suo problema di mal di gola cronico, non riceve nessuna cura se non dei buoni consigli sul vizio del fumo: non ha con sé alcun documento, il dottore non accetta di prescrivergli alcun farmaco. Ahmet torna stizzito al tavolo con me e Enver, che ogni tanto interrompe la sua attività — e che quando ha servito il tè alla dottoressa non ha lasciato che pagasse. Mentre il medico prosegue nella sua attività, passa nuovamente da *meydan* il furgone dei tecnici della rete elettrica. I due uomini nell'abitacolo salutano e dal finestrino, senza accostare, annunciano la risoluzione del problema.

Le persone che ricevono una visita sul posto e una ricetta medica, tra cui Faruk, restano quasi sempre nella veranda del caffè, consumando sigarette e qualche tè. Il caffè verde sembra essersi trasformato in una sala d'attesa. Nel momento di massima presenza conto più di trenta persone. Prima della preghiera di pranzo il medico ha concluso il suo lavoro, saluta i suoi pazienti che continuano a bere e fumare e abbandona Ortaköy insieme alla dottoressa, procedendo lungo *Kanal sokak* verso il confine armeno. I paesani lentamente lasciano il caffè. Quando si sente l'*Öğle Ezanı*, *meydan* è praticamente deserta.

La festa del 23 aprile

Il 25 aprile è il giorno in cui lungo *Kanal sokak* si celebra il 23 aprile, l'*Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı*, la già citata Festa della Sovranità Nazionale e dei Bambini. Per ragioni che riguardano principalmente la distribuzione dei giorni di vacanza, dopo aver a lungo discusso e avere infine raggiunto un compromesso, gli insegnanti dei paesi lungo *Kanal sokak* hanno deciso durante i precedenti viaggi in *dolmuş* di posticipare di due giorni le celebrazioni. L'organizzazione dei piccoli spettacoli e dei giochi che si faranno, così come quella del banchetto, aveva occupato le lezioni di Firat e Zeynep per alcuni giorni prima di quella data. Il mattino del 25 le classi sono piene di bandiere colorate e palloncini appesi al soffitto, all'esterno della scuola ci sono altre bandiere colorate e un banchetto con bevande gassate e patatine, un'idea di Firat per allietare la partecipazione alla celebrazione dei genitori. Nel cortile i ragazzi hanno disposto a forma di U tutte le panche e le sedie presenti nell'edificio scolastico, pronte ora ad ospitare i genitori che assisteranno ai festeggiamenti.

Un quarto d'ora prima che inizi la scuola i ragazzi sono già in cortile. Sono tutti ben vestiti, non portano con sé né gli zaini né i libri o i quaderni. Verso le otto e quarantacinque arrivano nel cortile le prime famiglie. C'è anche qualche fratello maggiore, rimasto a casa nonostante sia ancora in età da scuole medie. Firat chiama due o tre dei ragazzi delle medie e, con lo scopo di farli restare buoni e disciplinati, li incarica di servire le bevande del banchetto ai genitori e di farlo con moderazione ai ragazzini della scuola. I ragazzi prendono seriamente l'incarico e quando le panche in cortile si sono riempite le celebrazioni finalmente iniziano.

Dopo un minuto di raccoglimento in silenzio, i ragazzi recitano l'inno nazionale e l'*Andımız*. Quindi proseguono, soprattutto i maschi, declamando ad

alta voce poesie di stampo nazionalista. Viene in seguito il momento della danza, a cui prendono parte le ragazze della scuola. Le ragazze ballano per più di venti minuti la coreografia inventata da Zeynep, mentre Firat si occupa della musica diffusa attraverso l'impianto di altoparlanti della scuola. La mattinata si conclude con la corsa con i sacchi e altri giochi simili — che suscitano l'invidia dei ragazzi delle medie, ancora occupati a servire le bevande comprate da me e Firat il giorno prima presso il *bakkal* di Yunus. Nel complesso, complice la direzione di Firat e la sua certezza di non avere tra gli ospiti nessuna autorità, dato che Ortaköy è un paese piccolo e ostile al provveditorato, la manifestazione è molto meno intrisa di nazionalismo di altre a cui mi era capitato di partecipare.

I parenti, gli spettatori, sono numerosi durante tutta la mattina e occupano gran parte dei posti a sedere. Tuttavia si presenta nel cortile della scuola una netta divisione. Sulle panche e sulle sedie messe appositamente dai ragazzi, siedono solo le donne — madri, zie, nonne e sorelle — e solo due uomini molto anziani. Dietro al basso muretto posto al limite del cortile verso *meydan* e la strada sterrata, nella direzione da cui tutte le famiglie, senza esclusione, erano arrivate, sono appostati tutti gli uomini del paese. Tutti gli uomini sono in piedi e sono rivolti verso la scuola e i loro figli, attenti a seguire la cerimonia, lo spettacolo e i giochi, non meno silenziosi e concentrati, ma restano comunque distanti una trentina di metri almeno, in fila dietro il confine del cortile della scuola tracciato dal muretto di pietra.

In un gesto inaspettato e dalle mille implicazioni, Faruk è l'unico uomo, ad esclusione dei due molto anziani, a sedere sulle panchine, insieme alle donne. Per quasi tutto lo spettacolo guarda e sorride da lì alle sue figlie, seduto di fianco alla moglie. Quando si passa ai giochi, lentamente lascia la sua postazione per raggiungere gli altri uomini, al di là del muretto.

Quando la celebrazione si conclude i ragazzi e i genitori abbandonano insieme il cortile della scuola. Aiuto Firat e Zeynep a ritirare le sedie e le panche, per scoprire che il terreno del cortile è ricoperto dai bicchieri di carta abbandonati dai ragazzi così come dagli adulti, insieme ad ogni tipo di confezioni di dolciumi, che molti dei genitori avevano portato con sé. La scoperta irrita moltissimo Firat che, contrariamente a quanto vorrebbe fare Zeynep, decide di chiudere la scuola e andarsene senza avere pulito il cortile. Zeynep non comprende le ragioni di Firat, che si innervosisce ancora di più, anzi è sorpresa e quando torniamo assieme a Iğdır è leggermente contrariata nel lasciare tutta

quella sporcizia nel cortile. La discussione sul gesto di Firat sarà motivo di discussione anche con gli altri insegnanti di *Kanal sokak*, sia durante il viaggio in *dolmuş*, sia lungo parte del pranzo, organizzato da due di loro in un ristorante in centro a Iğdır.

La comunità del dolmuş

Il pranzo con gli insegnanti di *Kanal sokak* apre una parentesi sui rapporti che si creano ogni anno tra queste persone che lavorano nelle campagne a nord di Iğdır e che ogni giorno viaggiano sullo stesso *dolmuş* per raggiungere la loro zona di lavoro. Gli impiegati statali che lavorano ogni giorno nei cinque paesi lungo *Kanal sokak* sono dieci. Nove di loro sono insegnanti: ogni scuola di paese ha due maestri, tranne l'ultima che ha una sola classe e un solo maestro. L'altro impiegato statale è la giovane ragazza che si occupa dell'asilo, nella scuola del secondo paese che si incontra provenendo da Iğdır — il più popolato. Di questo gruppo in sette si conoscono personalmente da alcuni anni, mentre tre sono i nuovi arrivati - Firat, Zeynep e Yavuz. Come anticipato l'essere compagni di viaggio, oltre che colleghi, ha creato dei legami di amicizia e un senso di solidarietà, un'identità di gruppo distinta da quella degli altri insegnanti della provincia, che si rivela in alcune pratiche promosse dai membri del gruppo di *Kanal sokak* e accettate e condivise con entusiasmo da più o meno tutti.

Tra queste pratiche, oltre il già citato pranzo per il 23 aprile, ci sono le gite fuori porta e i picnic (parte di un'abitudine molto comune in Turchia, anche a livello familiare), organizzati durante la primavera con regolare cadenza mensile. In due occasioni anche il *dolmuş*, simbolico contenitore del gruppo, è stato coinvolto nei picnic: per viaggiare tutti insieme gli insegnanti l'hanno affittato tutto il giorno.

Anche il cibo è condiviso tra gli insegnanti. Alcuni piatti, cucinati a casa la sera prima, specie nei giorni che precedono le feste religiose e civili, sono portati sul *dolmuş* e sono distribuiti tra i viaggiatori. Allo stesso modo il gruppo, dopo la salita di Yavuz, paga raccogliendo i soldi al suo interno e solo in seguito consegnandoli all'autista. Così ogni mattina accade che qualcuno paghi la tratta al posto di qualcuno d'altro, con la sicurezza che la cortesia sarà ricambiata nei giorni seguenti. Nessuno è reticente a saldare i propri debiti, nessuno mette in gioco la propria faccia per una cifra ridicola, ma in ogni caso c'è sempre qualcuno non interessato nel credito che, con fare apparentemente *naïf*, ri-

corda a chi è indietro con i pagamenti che è il suo turno. Una pratica essenziale per mantenere un equilibrio bilanciato e un legame forte all'interno del gruppo.

Una mattina di giugno, ormai prossimi alla chiusura della scuola, gli insegnanti chiedono all'autista di modificare la sua corsa e di portarli poco dopo Ortaköy, in una zona alberata e piacevole. Qui tutti gli insegnanti scendono dal *dolmuş* per fare alcune foto, che mi offro di scattare. Mi vengono consegnate due macchine fotografiche e un telefonino, metto in posa il gruppo e scatto la foto ricordo. Ai lati gli alberi, sullo sfondo *Kanal sokak* e il *dolmuş*. Quindi l'autista, sceso dal mezzo per fumare, mi sostituisce nel ruolo di fotografo in modo che io possa aggiungermi al gruppo. Infine, soprattutto le donne, prima di risalire e recarsi a scuola, scattano altre foto che le ritraggono insieme. Tutte le foto, senza eccezione scattate in digitale, circoleranno via email nei giorni seguenti e saranno pubblicate sui vari profili di Facebook, un mezzo di comunicazione molto diffuso in Turchia tra più e meno giovani, andando a legare virtualmente i membri del gruppo di *Kanal sokak*. *Kanal sokak* e il *dolmuş* - il mezzo, anche se cambia, e non l'autista - sono sempre al centro delle attività del gruppo, così come sono al centro del loro senso di appartenenza.

Mehmet, Deniz e Nilüfer ¹

Due vicende personali dei membri di questo gruppo meritano di essere menzionate. Una riguarda la solidarietà all'interno del gruppo, quindi il suo valore di coesione. L'altra si inserisce invece come ritratto particolare del più generale stile di vita della società turca.

La prima vicenda riguarda Mehmet e Deniz, due tra gli insegnanti che da più tempo lavorano lungo *Kanal sokak*. Mehmet e la sua famiglia, sua figlia di otto anni e la moglie, vengono dalla provincia di Adana. Entrambi sono sunniti molto osservanti. La moglie di Mehmet gira sempre indossando il velo e lunghi

¹ Gli altri insegnanti del gruppo di *Kanal sokak*, esclusi Firat e Zeynep, di cui abbiamo già parlato, provengono da altri contesti e hanno stili di vita ancora diversi. La donna che si occupa dell'asilo è originaria di Iğdır, praticante sciita e molto riservata. Un altro insegnante è una donna giovane, mai sposata; quindi c'è Yavuz, giovane di un paese nella periferia vicino a *Kanal sokak*, a cui a vario titolo si è già accennato. Infine ci sono due altri uomini: uno abita in centro, è originario di Iğdır e lui, e tutta la sua famiglia, sono molto osservanti (di tutte le persone che ho conosciuto quelli che più conducono la loro vita in funzione della loro religione); l'altro è un insegnante immigrato a Iğdır per il lavoro, che pensa di restare qui solo temporaneamente: ha lasciato sua moglie nel paese dei lei genitori, in provincia di Antalya, nel sud-ovest turco, città di cui è originario.

abiti informi, è casalinga e ha seguito Mehmet quando il Ministero gli ha assegnato l'incarico nella provincia di Iğdır — che Mehmet aveva scelto per il basso costo della vita, dato che la famiglia viveva del suo solo stipendio. Deniz è originario delle regioni del centro-nord turco, è sposato con una giovane insegnante e non ha figli, anche se le sue parole spesso tradiscono la voglia di averne al più presto. Lui e la moglie, dopo l'università ad Ankara, dove si erano conosciuti, avevano dato come prima disponibilità Iğdır, provincia generalmente scartata per la sua posizione isolata, sicuri in questo modo di poter continuare a vivere nella stessa città. Per aspetto fisico, per il tipo di vita che conduce, per il tipo di famiglia che sta creando, Deniz sembra molto più giovane di Mehmet, ma in realtà i due hanno la stessa età. Di fatto quando Mehmet e Deniz erano arrivati a Iğdır erano diventati in fretta amici. Capita così che alla fine dell'inverno, durante la mia presenza, la moglie di Mehmet si ammali e sia ricoverata in ospedale, prima a Iğdır e poi a Kars. Mehmet riesce a ottenere alcuni permessi da scuola e si può recare a Kars per assistere la moglie. Deniz, insieme alla moglie, si occupa per una settimana intera della figlia di nove anni di Mehmet. In una situazione di necessità è dunque Deniz, amico di Mehmet e parte del gruppo di *Kanal sokak*, a prendersi cura della bambina, e non qualche vicina o qualche amica della moglie. Il gruppo diventa la risorsa principale su cui fanno affidamento molti degli insegnanti che sono arrivati a Iğdır per lavoro e che dunque vivono lontano dalla propria famiglia, in un luogo diviso al suo interno, in cui non tutte le relazioni si creano e si gestiscono con molta facilità.

La seconda vicenda riguarda una delle tre donne insegnanti, Nilüfer. Nilüfer proviene dalla zona di Bursa. Ancora prima di diplomarsi si era sposata, quindi si era laureata e aveva iniziato a insegnare. Tre anni prima di venire a Iğdır, aveva divorziato dal proprio marito che, a suo dire, la tradiva continuamente. Durante una cena con gli altri insegnanti sono Deniz e sua moglie a parlarmi di lei per raccontarmi una situazione drammatica che, secondo loro, affligge tutta la società turca: benché la legislatura recente abbia cercato di equilibrare il potere tra i due sessi in Turchia,² il fondamento maschilista della gerarchia sociale regola anche il matrimonio, soprattutto al di fuori degli ambienti delle grandi metropoli turche. Nilüfer, secondo Deniz e sua moglie, è l'ennesima donna che è stata lasciata dal marito appena si è lamentata di lui, o appena

² Mentre va detto che si è ancora molto lontani, in Turchia, dall'affrontare a livello politico e sociale in maniera aperta i discorsi sull'omosessualità.

ha creato qualche resistenza a qualche suo atteggiamento sgradito, e che finisce ai margini della società: rigettata dal marito e rigettata dalla società. Dopo solo un anno suo marito aveva già trovato una seconda moglie, mentre Nilüfer si era lamentata a lungo con la moglie di Deniz, conscia che sarà praticamente impossibile per lei trovare un secondo marito, o anche solo un compagno. Deniz dice che loro, come coppia, hanno almeno due amiche nella stessa situazione, e che un'altra vive qui, a Iğdır, dove una seconda vita di coppia per una donna in precedenza sposata è semplicemente impensabile.

Firat, Zeynep e la casa chiusa

La stessa gerarchia sociale, che non condanna le abitudini maschili e sottopone la donna al più ferreo controllo e giudizio, eliminando il confine tra privato e pubblico, è la condizione in cui si svolge la breve relazione sessuale tra Firat e Zeynep. Zeynep, come detto, è originaria di una famiglia molto nota a Iğdır e per questa ragione la relazione tra i due si consuma di nascosto da tutti. La relazione è nascosta agli studenti e agli abitanti del paese, così come agli altri insegnanti del *dolmuş* – sono sicuro che Firat la nasconda a tutti gli uomini, mentre non sono altrettanto certo che Zeynep non si confidi con le donne di quel gruppo. In ogni caso il carattere della relazione è la segretezza, e la sua convinzione che Zeynep abbia acconsentito ma non condivida la segretezza della relazione, porta Firat a non frequentare molti dei ritrovi del gruppo di *Kanal sokak*. Io e Alp siamo a conoscenza della relazione, ma a dire il vero lo siamo perché Firat non ha potuto tenerci nascosti i loro incontri a casa nostra.

In ogni caso, pur agendo per scopi diversi, sia Firat che Zeynep sanno che la relazione tra i due, così come è vissuta, non può che essere tenuta nascosta alla famiglia di Zeynep. Le intenzioni di Firat, infatti, sono tutt'altro che nobili. Ogni volta che Zeynep si reca a casa di Firat, l'unico posto in cui i due si vedono oltre alla scuola, è una sua amica a fornirle un alibi con la famiglia. Anche l'atto sessuale, così come rendicontato da Firat, è volto a mantenere la relazione segreta, dunque a conservare la verginità femminile e, allo stesso tempo, perpetra dunque una gerarchia sociale maschilista: i due praticano ogni tipo di rapporto sessuale, ma escludono con molta attenzione la possibilità che Zeynep perda la verginità. Se questo accadesse e un futuro compagno volesse sposarla, la situazione diverrebbe per lei insostenibile e pregiudicherebbe in maniera definitiva la sua vita privata e pubblica.

Alp mi conferma quanto raccontato da Firat, ammettendo di aver sempre avuto quello stesso tipo di rapporti sessuali, la cui unica prerogativa è evitare in maniera categorica che la ragazza perda la sua verginità. Anche con la sua attuale fidanzata, la stessa dei tempi di İzmir, con cui Alp ha intenzioni più che serie. Si tratta dunque di una serie di pratiche ampiamente condivise, dal carattere reazionario, il cui ruolo è garantire la conservazione dell'ordine sociale senza però rinunciare ad uno stile di vita che, in altri luoghi e in particolare in Occidente, è ormai socialmente accettato. Una forma di reinterpretazione locale di un flusso globale, l'uscita pratica da un dilemma etico che si svolge al di là della vita dei giovani e della vita di coppia.

Lo stesso tipo di gerarchia maschilista nella vita sessuale è rappresentata anche dalla casa chiusa di Iğdır, centro illegale di prostituzione a cui aveva già fatto riferimento Savaş a settembre — in qualità di cliente abituale. Durante l'inverno la casa chiusa era stato oggetto di una visita di gruppo di alcuni miei conoscenti, che in seguito mi hanno raccontato gli avvenimenti. Del gruppo facevano parte due dei miei coinquilini, insieme ad altri quattro insegnanti, di cui uno di un paese lungo Kanal — era lui che aveva personalmente organizzato la serata e affittato un *dolmuş* per recarsi alla casa chiusa, con la scusa di un'uscita goliardica, benché fosse sposato. L'utilizzo del *dolmuş* era dovuto al fatto che durante la fase organizzativa nessuno aveva acconsentito a utilizzare la propria automobile per la serata.

A parte uno dei miei coinquilini, tutte le altre persone avevano relazioni stabili, benché a distanza. Dei sette che si erano presentati alla serata in compagnia, solo due a fine serata avevano avuto un rapporto sessuale completo con una prostituta. Gli altri cinque erano rimasti al bancone della *hall* a consumare alcolici. Durante la serata quei due erano stati trattati come i condottieri del gruppo, i due vincenti. Tuttavia la loro spavalderia aveva in seguito stimolato gli altri compagni d'avventura: quattro su sette, avrebbero ammesso, durante chiacchierate informali, di essere tornati alla casa chiusa nel corso dei mesi seguenti.

Così come tutti i miei contatti a Iğdır sostengono, avere rapporti sessuali con prostitute è una pratica piuttosto comune, almeno in quella provincia. Benché sia illegale, non è un'attività controllata con severità né è ostacolata dalle forze dell'ordine. Al di là della questione etica personale, questo tipo di frequentazioni sono chiaramente tenute nascoste alla comunità. La condizione di sfruttamento delle prostitute, di cui per altro nessuno dice di conoscere o sapere

stimare l'età, non è assolutamente accettata da nessuno dei miei interlocutori. I diversi dialoghi hanno piuttosto rivelato i più consolidati cliché riguardo la figura della “donna prostituta”, che così come ha scelto quella vita è libera di abbandonarla — e che, soprattutto, ama il proprio lavoro e i propri clienti, gentili e raffinati. La prostituta anzi, così come vive nell'immaginario di uno dei miei coinquilini, nella più ferrea e cocciuta negazione della realtà, rappresenta addirittura la donna che vive al di fuori delle restrizioni sociali, l'unica con cui in fondo meriti davvero di parlare, di conoscerne l'opinione, più ancora di avere un rapporto sessuale — che comunque non viene mai trascurato.

In ogni caso la condivisione dell'esperienza, quindi l'accettazione sociale da parte del mondo maschile della pratica, comporta almeno due conseguenze sulla vita di tutta la società: a livello simbolico, rivendica ancora una volta la gerarchia maschilista alla base della vita comunitaria e familiare; a livello pratico rischia di diffondere con estrema rapidità molte malattie veneree, data l'assenza, riscontrata in tutte le conversazioni, di un uso corretto dei contraccettivi da parte sia dei clienti che delle prostitute. Inoltre, la volontà di non esporre le proprie abitudini sessuali in pubblico, contribuisce negativamente alla possibilità di creare un'emancipazione culturale del sesso, oltre che alla possibilità di fare degli esami di controllo in ospedale — almeno prima di avere rapporti con le proprie partner abituali. Con nessuno dei miei interlocutori i miei sforzi in quest'ultima direzione si sono dimostrati utili. A nulla era servito presentare le possibili conseguenze della contrazione dell'HIV sulla loro vita in famiglia, nella comunità, oltre che a quelle sulla propria salute personale, o sottolineare che si sarebbe trattato di un semplice gesto di responsabilità verso la propria famiglia, la propria fidanzata o moglie e i propri figli.

I furti nella scuola

Tornando invece alla vita di Ortaköy, sono dei piccoli furti avvenuti nel periodo della campagna elettorale a riportare la scuola al centro del conflitto simbolico tra lo Stato turco e la comunità di Ortaköy.

Una mattina di fine aprile quando Firat e Zeynep arrivano a scuola scoprono che la porta di accesso, normalmente bloccata con una catena e un lucchetto, era stata forzata ed era stato ricavato uno spazio tra i due battenti. Quando riescono a sbloccare il lucchetto e a entrare, trovano alcuni vetri di una finestra della classe di Firat a terra, frantumati, e i cassetti della cattedra e i ripiani della libreria messi a soqquadro. Nessun oggetto di valore (computer, proiettore, al-

toparlanti) era stato trafugato, ma mancavano alcuni libri e altro materiale didattico, come i gessetti. Firat e Zeynep decidono di saltare le procedure regolari e radunano le classi in una sola aula. Chiedono ai ragazzi di informare le famiglie del furto e intimano a tutti di parlare se sono a conoscenza di qualunque informazione utile. È la seconda volta che la scuola subisce un furto, ma la volta precedente l'intrusione era avvenuta nel vecchio edificio. L'episodio era avvenuto poche settimane prima. Firat non era stato in grado di dire quali oggetti fossero stati portati via, siccome non aveva trovato alcun inventario. Aveva dunque finto di non essersi accorto dell'intrusione e aveva semplicemente informato l'*eski muhtar* che la porta del vecchio edificio era rotta.

Questa volta invece Firat aveva subito contattato l'*eski muhtar* al telefono e gli aveva intimato che, se non si fosse recuperato tutto il materiale, sarebbe stato costretto a chiamare la polizia — cosa che però temeva a sua volta. Firat infatti mi rivelò che secondo lui, se avesse chiamato la polizia, probabilmente vista la cattiva fama del paese sarebbe stato mandato l'esercito. E l'arrivo dell'esercito avrebbe fatto bene agli abitanti di Ortaköy. Tuttavia i militari, una volta arrivati in paese in maniera legittima, avrebbero controllato ogni angolo e ogni casa del paese, non limitandosi a occuparsi del furto. Firat è però certo che anche l'*eski muhtar* e gli altri abitanti del paese sanno che, se lui si rivolgesse alla polizia, queste sarebbero le conseguenze. Ora a Firat non resta dunque che sperare che gli abitanti cerchino di evitare l'arrivo della polizia o dell'esercito, perché se mai fosse costretto a chiamarli, una volta che il paese fosse stato setacciato dalle forze dell'ordine, tutta la colpa dell'accaduto sarebbe caduta su di lui e non sui ladri che avevano commesso il furto a scuola. Firat teme che in quel caso la sua posizione si comprometterebbe ancora di più e che la sua figura potrebbe essere associata a quella del traditore: in pratica si siede sulla sua poltrona con molta voglia, ma nessuna intenzione, di chiamare la polizia.

Durante la ricreazione, a metà mattina, una studentessa di Firat di terza elementare bussa alla stanza dove i due insegnanti trascorrono la pausa, e in cui in quell'occasione sono presente anch'io. La ragazzina confessa di sapere i nomi di qualcuno che è coinvolto, li ha visti passando la sera prima, e li dice a Firat e Zeynep. Come Firat e Zeynep avevano presagito, erano tutti ragazzi di Ortaköy. A fine mattinata Firat convoca tre ragazzi di quarta elementare che ammettono di aver preso parte al furto, di cui uno sarà coinvolto in realtà per un errore di omonimia — molto comune in un paese dove i cognomi sono ri-

correnti a causa delle strette relazioni di parentela tra gli abitanti. In ogni caso i ragazzi vengono strigliati da Firat che tuttavia non fa uso di violenza, come so essere consono ad altri insegnanti di *Kanal sokak* in situazione anche meno gravi di questa. I reo confessi fanno i nomi di tre ragazzi più grandi, uno frequenta le scuole medie e due le superiori, e di Rahman, un bambino di cinque anni, fratello di uno dei ragazzi di quarta. È stato lui ad essere introdotto attraverso il buco della finestra e a essere stato fatto uscire, non senza difficoltà, attraverso lo spazio tra i battenti della porta principale. Gli altri ragazzi sono rimasti fuori e gli dicevano cosa prendere.

Nell'ora di pranzo Firat chiama l'*eski muhtar* e si fa dare il numero di telefono delle famiglie dei ragazzi più grandi. Quindi chiama a casa, racconta del furto, ma solo una delle famiglie sembra effettivamente percepire la gravità della faccenda. Nel tardo pomeriggio i tre ragazzi si presentano a scuola. Zeynep è già tornata a Iğdır con il *dolmuş* degli insegnanti, Firat invece ha deciso di rimare in paese in attesa di incontrare i ragazzi che avevano commesso il furto. Quando arrivano li riconosco tutti e tre: li avevo incontrati in precedenza al caffè rosso, con uno di loro avevo anche parlato. Firat li accusa, in particolare per aver 'usato' Rahman, e i ragazzi recitano la parte dei colpevoli e oltre a scusarsi promettono di far avere tutto il materiale sottratto entro il mattino seguente. Quando si allontanano, Firat mi dice che è un comportamento che non capisce, rubare nella scuola del proprio paese, di un paese così piccolo poi — forse, aggiunge, è colpa della noia; per quella sì, li capisce.

Nelle mattine seguenti, tramite gli studenti della scuola elementare, continuano ad arrivare gli oggetti rubati qualche notte prima. Buona parte di questi, in realtà era già stata restituita nel pomeriggio del giorno in cui era stato scoperto il furto, prima ancora di incontrare i tre ragazzi più adulti, in quella che mi era parsa una corsa disperata dei ragazzi delle elementari volta a recuperare la fiducia dell'*hocam*, il loro insegnante. Tornano a scuola la confezione da 150 gessetti colorati, la riga di plastica per la lavagna, una borsa contenente i pezzi degli scacchi, un'altra di tessuto, vuota, alcuni libri della biblioteca, alcune tovaglie - di quelle usate in Turchia sopra i banchi, dei gomitoli di lana procurati da Zeynep per le ragazze: in pratica materiale senza un effettivo valore.

L'ambulanza e il carcere

Concludendo la descrizione degli eventi e dei luoghi della mia permanenza a Iğdır e a Ortaköy, si possono prendere brevemente in considerazione altri due

accadimenti che, ancora una volta, riguardano i rapporti, simbolici e fisici, della comunità di Ortaköy con le istituzioni turche.

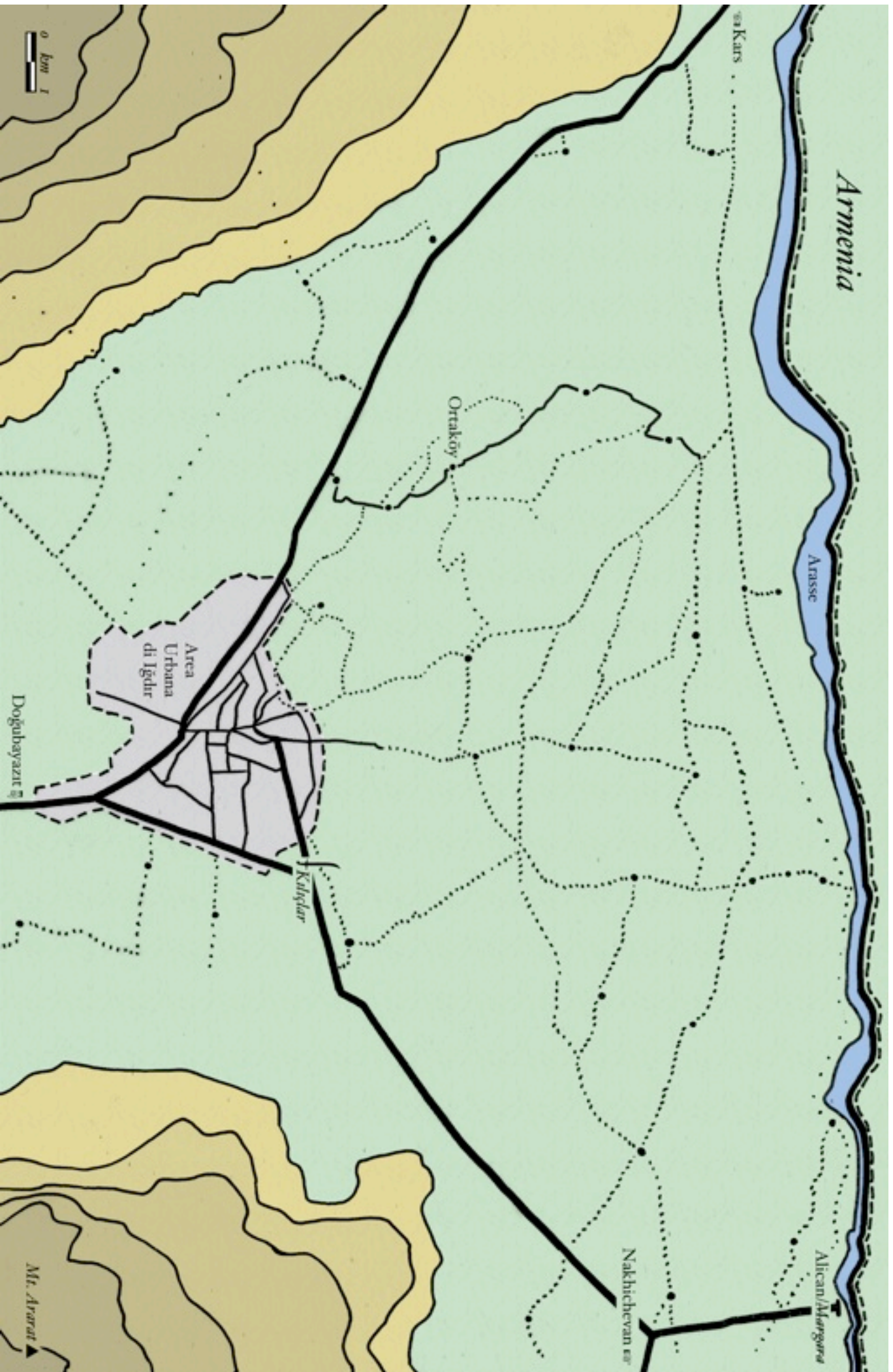
Il primo episodio riguarda uno studente della quarta elementare che, durante la ricreazione, si infortuna rompendo un vetro di una finestra. Il ragazzo è scivolato su una bilia con cui stava giocando assieme ad altri ragazzi. Nel tentativo di non cadere a terra si era appeso ad un amico che non l'aveva sorretto e aveva così infranto il vetro della finestra. Subito dopo l'incidente il suo braccio destro presenta lunghe ferite, tutte superficiali ma sanguinanti in abbondanza. Firat disinfetta e benda il ragazzo, mentre Zeynep contatta il pronto soccorso e quindi la famiglia. Quando il padre del ragazzo arriva a scuola decide di portarlo di persona in ospedale, dove il ragazzo viene curato senza problemi. Il giorno seguente incontro il padre del ragazzo in *meydan*, esce dalla scuola dopo aver accompagnato il figlio a lezione. Durante la nostra conversazione mi spiega che il giorno precedente non ha voluto aspettare l'ambulanza siccome gli autisti non conoscono la zona e sono sempre molto lenti. Poco tempo prima, in occasione di una chiamata, l'ambulanza era arrivata solo con difficoltà in paese, aveva accumulato ritardo, e una persona aveva dovuto attenderla in *meydan* per condurla lungo la strada sterrata, fino alla giusta abitazione. Il paese, mentre da un lato sembra fare dell'isolamento e della chiusura un suo punto di forza, dall'altro subisce gli effetti di tale vita riservata, in particolare nel momento in cui si rivolge alle istituzioni, anche quelle di soccorso.

Il secondo breve episodio riguarda la scarcerazione del *muhtar*, avvenuta all'inizio dell'estate, poco dopo la chiusura delle scuole. In paese la fine del periodo di reclusione del *muhtar* è annunciata dalla presenza di numerose bandierine triangolari e colorate. Un filo di queste bandierine è legato tra i pali della luce, a cavallo di *Kanal sokak*, proprio di fronte alla scuola. Un altro filo legato in *meydan* è fatto di sole bandierine rosse, con le tre stelle e la mezza luna del partito ultra-nazionalista turco. Benché la carica del *muhtar* non sia una carica realmente politica, piuttosto amministrativa, il paese, appena uscito da una lunga campagna elettorale, sfodera i suoi simboli, i suoi valori, e celebra così la rimessa in libertà del *muhtar*. Il giorno del suo arrivo in paese, un piccolo corteo di auto lo scorta fino a casa, nel frastuono della musica e dei clacson. Quando mancano pochi giorni alla mia partenza la vita del paese probabilmente sta per cambiare: Ortaköy ha di nuovo il suo irruente *muhtar*.

PARTE TERZA

APPARTENENZE, RESISTENZE

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELLO SPAZIO A İĞDIR E ORTAKÖY



CAP. 11

L'ITINERARIO PER IL PRESENTE

“O razza turca! O figli del ferro e del fuoco, fondatori
di migliaia di patrie, portatori di migliaia di corone,
portatori di centinaia di tiare [...]

Mehmet Emin Yurdakul, *Ey Türk uyan!*¹

Un nuovo inizio

All'alba del Novecento le narrazioni dei viaggiatori che avevano visitato l'altopiano avevano cambiato drasticamente tono. In realtà, oltre al tono, a cavallo del secolo erano cambiati anche i viaggiatori, le loro biografie e i loro sguardi. L'Occidente stesso, e in particolare l'Europa, dopo un lungo periodo di pace nelle prime due decadi del secolo stava mutando il suo volto e la sua mentalità. Tra i viaggiatori provenienti dal Vecchio Continente, così come dall'estremo Occidente oltreoceano, i racconti esotici del tardo romanticismo avevano lasciato sempre più spazio ai testi di impronta scientifica e ai reportage giornalistici sulla complessa situazione sociale e politica del Caucaso meridionale. Dopo i lunghissimi resoconti dei viaggiatori dell'Ottocento, i nuovi avventurieri proponevano rappresentazioni dell'altopiano brevi e circoscritte, fondate sulla descrizione degli eventi che in quel periodo avrebbero sconvolto molte delle minoranze in territorio ottomano e tutte le comunità armene, ben oltre l'oriente imperiale teatro del genocidio.² Tuttavia, oltre alla cronaca della devastazione che colpì l'Altopiano dell'Arasse a inizio Novecento, i resoconti di quei viaggi, come quelli precedenti, portano alla ribalta la distanza tra le rappresentazioni politiche della storia – dichiarazioni di guerra, invasioni e accordi – e la vita locale.³

¹ “*Ey Türk ırkı, ey demir ve ateşin evladı / Ey binlerce yurt kuran, ey yüzlerce taç giyen*”

² Distinguo in questo passaggio tra un uso generico di *minoranze* e quello di *comunità armene* per due ragioni: innanzitutto perché queste ultime furono, loro malgrado, le più colpite dalla violenza dei Giovani Turchi nella zona di nostro interesse; ma anche perché in molti casi, e in senso più generale, indicare gli armeni nei territori orientali dell'Impero Ottomano come una minoranza, con il senso attuale comune al termine, fornirebbe un'immagine storica e demografica fuorviante, così come accadrebbe per i curdi.

³ Alcune immagini di Iğdır in questo periodo sono pubblicate alla fine del volume di Marcello Flores, *Il Genocidio degli Armeni*. Bologna: Il Mulino, 2006.

Da quando si era trovato al centro delle lotte e delle rivendicazioni del potere politico russo e ottomano, quindi turco, l'Altopiano dell'Arasse era lentamente disceso nel baratro della miseria. Durante gli anni più cruenti del genocidio, il 1915 e il 1916, la futura provincia di Iğdır era ancora relativamente al sicuro dalla povertà e dalla violenza. La sua posizione al di là del confine ottomano l'aveva illusoriamente trasformata per molti armeni e molti altri profughi in un rifugio dalla violenza delle truppe ottomane in generale e degli *hamidi* in particolare. Tuttavia, nell'arco di pochi mesi, la fame e le malattie che quelle migrazioni portavano con loro – sommate al perdurare del conflitto internazionale, alla prossimità della linea nemica, alle invasioni e alle razzie degli eserciti – non risparmiarono le popolazioni cristiane e musulmane dell'altopiano, come ha evidenziato il resoconto di Melville Chater, redatto nel 1919.

Così, anche considerando la complessità e la violenza delle dinamiche di fine Ottocento, gli anni tra il 1918 e il 1923 (quindi tra l'inizio della *Kurtuluş Savaşı* e la conferenza di Losanna, che coincidono grossomodo con gli anni trascorsi tra il viaggio di Chater e la discussione sui nuovi confini del colonnello Cornwall) sono, per l'altopiano dell'Arasse, l'abisso di una profonda cesura: da terra fertile e da luogo di passaggio, dopo il lento avvento delle politiche nazionaliste e l'effettivo controllo dei confini, all'alba del Novecento il territorio intorno all'Altopiano era irrimediabilmente scisso in due parti, trasformandosi da regione aperta in un moderno confine tra poteri tendenzialmente avversi. L'Altopiano così diviso era ora un avamposto politico, lo spigolo turco al limite del Caucaso, una terra desolata e devastata dalla violenza arbitraria dell'odio etnico e religioso, dalla fame e dalle carestie — una regione da cui molti degli abitanti sopravvissuti erano ormai fuggiti verso i paesi vicini, in Europa o più lontano ancora. Dopo decenni di instabilità, terrore e crescente povertà, nell'autunno del 1922, periodo della fondazione della Repubblica Turca, il territorio dell'Altopiano a sud dell'Arasse si avviava ad un nuovo inizio.

Se negli anni tra il 1918 e il 1923 si può identificare una profonda cesura per l'altopiano, si può sostenere che a partire dagli anni Venti la pianura solcata dall'Arasse non rappresentasse più nell'immaginario comune occidentale e in quello politico internazionale la soglia dei territori del Caucaso, l'isola cristiana alla fine dei territori del Sultano, la via d'accesso all'esotico oriente persiano o all'imponente impero zarista, appena rovesciato dal bolscevismo. Al contrario, l'Altopiano era diventato, almeno per chi fosse provenuto da ovest, lo slancio sud-caucasico della neonata nazione turca, il suo baluardo verso est, verso

l'Unione Sovietica di Lenin (coetanea della Turchia) e le Repubbliche Transcaucasiche — con le loro risorse minerarie, il petrolio di Baku. Un cambiamento di prospettiva che sarà molto influente se si considera che questo nuovo modo di rappresentare l'Altopiano, oggi basato su una memoria demolita e sotterrata, sarebbe a breve diventato parte della maniera — ancora attuale e derivante dalla divisione politica della guerra fredda più che da una vera discontinuità con le società limitrofe sia a ovest che a est — di rappresentare tutta la Turchia come l'avamposto della cultura occidentale, laica e moderna. L'altopiano era la frontiera dell'Europa nel Vicino Oriente, il consolidamento di un potenziale nuovo orizzonte per l'identità occidentale.

Ogni cesura non indica che l'apice di un cambiamento e nell'Ottocento l'immagine europea dell'Altopiano si era trasformata lentamente prima di abbandonare il ruolo di territorio di passaggio, di migrazioni, di traffici di merci e idee. Come abbiamo visto nella prima parte, un secolo prima Sir Robert Ker Porter era giunto dai territori russi e georgiani e aveva attraversato l'Altopiano dell'Arasse con l'intenzione di raggiungere la Persia. In quella pianura tra le montagne musulmane aveva scoperto un'antica e suggestiva forma di cristianesimo. Quarant'anni più tardi Alessandro De Bianchi aveva raggiunto e attraversato l'altopiano per poi dirigersi a Yerevan. L'Altopiano a quel tempo era un dominio dell'Impero russo, ma l'autore preferisce indicarlo con il termine Armenia — così come, nello spirito etnologico e imperiale del tempo, parla di *Kurdistan* e *Lazistan*, senza per questo voler fare un torto alle autorità ottomane. In quegli anni, con l'arrivo dei russi, Igdir era diventata un posto di quarantena — come racconta Marie-Frédéric Dubois de Montpéroux nel suo resoconto di fine anni Trenta (1839: 455) — ma la sua fisionomia e il suo ruolo nell'Altopiano erano ancora indifferenti ai viaggiatori occidentali. Alcuni decenni più tardi, all'inizio del nuovo secolo, il giovane Mark Sykes attraversa a Igdir il combattuto confine tra l'Impero Ottomano e l'Impero Russo. Le difficoltà che incontra mettono in maggiore rilievo Igdir e il suo ruolo. Durante il suo passaggio, l'autore inglese non percepisce l'aura del cristianesimo di un tempo, né quella bucolica di una fertile pianura. Allo stesso tempo però non percepisce, o non riporta, neanche i sintomi di una rivoluzione ormai alle porte. Per Sykes Igdir è un semplice posto di quarantena, luce artificiale che si distingue nella notte sulla piana, abbandonata alle voluttà dei peggiori furfanti russi e armeni. Pochi anni dopo Hester Donaldson Jenkins riprende grossomodo il percorso di De Bianchi, ma il suo sguardo è rapito dalla percezione di un mutamento in

atto e dalle prospettive degli stati-nazione sulle questioni etniche. Nel frattempo l'Altopiano stava cambiando sostanzialmente aspetto: quattro anni più tardi, quando Melville Chater giunge a Iğdır provenendo da nord, così come aveva fatto Porter, descrive la zona come una terra devastata, una società eterogenea, frontiera occidentale dei territori armeni di Yerevan. Sono le ultime immagini di una zona aperta, di eterogenea convivenza, condannata ad una lenta scomparsa dall'irrigidirsi arbitrario delle politiche nazionaliste, esplose su entrambe i lati dei nuovi confini.

All'apice di questo processo di trasformazione si collocano gli avvenimenti di inizio Novecento che consegnarono metà dell'Altopiano alla nascente Repubblica Turca e consacrarono l'origine di un rapporto privilegiato tra la storia locale e quella della Turchia repubblicana.⁴ Dopo quegli anni di devastazione, nel primo dopoguerra, i nuovi contesti sociali che si sarebbero creati nell'Altopiano di Iğdır sarebbero stati profondamente condizionati dalla diffusione dei sentimenti nazionalisti in Anatolia e nel Caucaso, dalle politiche estere dell'Assemblea di Ankara e da tutti quegli eventi che avevano condotto alla fondazione della Repubblica Turca. Con il passare delle decadi l'Altopiano iniziò ad essere sempre più condizionato e coinvolto dalle scelte dello Stato Turco, in particolare in politica estera. I confini nazionali vennero definiti sul territorio in maniera evidente con la chiusura dei ponti sull'Arasse e, tra il 1922 e gli anni Cinquanta, il *talweg* del fiume iniziò a marcare con realistica precisione l'area di esercizio del potere e di influenza politica e sociale delle istituzioni statali turche.

In questo processo di consolidamento territoriale che coinvolse prima la Turchia orientale che quella occidentale, così come accadde per le insorgenze della guerra di liberazione (ma al contrario della percezione più diffusa fornita dalla storiografia occidentale), trova il suo posto una dichiarazione di İsmet İnönü sul trattato di Losanna del 1923, accordo stretto tra alcuni rappresentanti

⁴ Per quanto riguarda i dati statistici, la fonte è il TÜİK (*Türkiye İstatistik Kurumu*), l'Istituto Statistico Turco, così come accade per la maggior parte degli studi sulla Turchia. Questo ufficio, che raccoglie i dati ufficiali anche precedenti alla sua istituzione, rende disponibile online (<http://www.tuik.gov.tr>) buona parte della sua documentazione presente e passata. È però da segnalare che i dati statistici utilizzati per la provincia di Iğdır, ad esempio quelli demografici, sono spesso frutto di una ricostruzione operata partendo dai dati delle singole zone facenti parte del territorio turco dell'Altopiano: infatti la provincia di Iğdır è stata istituita solo nell'aprile del 1992 e quindi è presa in considerazione come unità statistica dal TÜİK solo a partire da quell'anno.

della neonata Turchia e le potenze dell'Intesa. İnönü – generale della guerra di liberazione, uomo al fianco e alle spalle di Mustafa Kemal, futuro presidente della Repubblica⁵ – esprime la sua soddisfazione per aver fondato ufficialmente una madrepatria, uno stato-nazione ad uso esclusivo di ogni (futuribile) cittadino turco. Per il primo ministro il trattato di Losanna aveva creato:

“a homogenous-unified homeland; within it, freedom from obligations imposed by foreigners and from privileges of nature creating a state within a state; freedom from imposed financial obligations; a free, rich homeland with a recognised absolute right of self-defence” (İçduygu, Kaygusuz, 2004: 33).⁶

Nel 1923 İnönü, Mustafa Kemal e altri pochi membri delle forze armate avevano ottenuto un territorio internazionalmente riconosciuto e dei cittadini su cui esercitare il proprio governo. Tuttavia l'immagine e l'esistenza di un cittadino turco (*Türkiye yurttaşı / Türk vatandaşı*) che potesse identificarsi con la patria (*yurt / vatan*) rivendicata da İnönü era ancora di là da venire e il rapporto cittadinanza-territorio tutto da definire. Nella *Turchia per i turchi*, così come diceva un celebre motto, non era ancora chiaro chi fossero *i turchi*. I limiti del territorio erano stati stabiliti dagli eserciti e dai trattati internazionali senza tenere particolarmente conto delle società locali sottoposte al potere dell'esercito di liberazione e all'assimilazione kemalista o, nel migliore dei casi, costrette a migrare altrove.

Così, la legittimità delle proprie rivendicazioni era arrivata anche dai massacri e dalle espulsioni che precedettero e durarono per tutta la *Kurtuluş Savaşı*: di fatto oltre agli abitanti dei territori orientali, come s'è visto, erano stati in larga parte cacciati anche i greci ad ovest e a nord. Infine, le comunità locali rimaste sul territorio e non disposte ad essere assimilate, come i curdi a oriente, raramente riuscirono, come vedremo, a creare una rappresentanza politica o

⁵ Il ruolo di İsmet İnönü fu centrale in tutto il processo di fondazione della Repubblica. Solo dalla fine degli anni Novanta, tuttavia, la sua figura è stata oggetto di una specifica attenzione storiografica nelle accademie internazionali (cfr. Metin Heper, 1998. *İsmet İnönü: The Making of a Turkish Statesman*. Leiden: Brill; Faruk Loğoğlu, 1998. *İsmet İnönü and the Making of Modern Turkey*. Ankara: Ajans-Türk Basın ve Basım; John M. VanderLippe, 2005. *The Politics of Turkish Democracy: İsmet İnönü and the Formation of the Multi-party System, 1938-1950*. New York: SUNY press).

⁶ Gli autori citati traggono a loro volta la citazione di İsmet İnönü da Salahi Ramsdan Sonyel Sonyel, 1975. *Turkish Diplomacy: 1918-1923*. London: Sage Publications, p.25.

una forza sociale capace di imporre la loro presenza nella futura patria di quell'etnia turca nazionalizzata per l'occasione.⁷

In ogni caso a cavallo con il secolo non era cambiato solo lo sguardo occidentale sui turchi ottomani, ma erano stati gli stessi turchi a iniziare a guardare se stessi in maniera differente. Dalla fine delle *Tanzimat* fino alla fondazione della Repubblica, quattro *ideologie*, quattro modi di pensare se stessi, il proprio futuro politico e il proprio ruolo storico, avevano interessato le *élites* del potere e quelle intellettuali ottomane, condizionando la vita e il futuro dell'Impero. Seguendo la ricostruzione della storia politica e della storia del pensiero ottomano, poi turco, condotta da Jakob M. Landau (1995) si può sostenere che la prima corrente di pensiero fosse stata il panislamismo, una vocazione all'unità dell'islam sotto il vessillo ottomano che accompagnò le politiche reazionarie e oppressive di Abdulhamit II. Tuttavia il panislamismo era solo uno dei modi di vedere se stessi e il proprio futuro: nel 1909 il movimento dei Giovani Turchi, animato da sudditi ottomani esiliati da Abdulhamit in Francia, obbligò il sultano ad abdicare e restaurò la costituzione, dando una svolta liberale e progressista all'Impero, ma non per questo democratica (Zürcher, 2007: 108). Così, negli anni seguenti, la società guidata dai Giovani Turchi vide il prosperare intellettuale e politico di altre ideologie, generalmente raccolte sotto l'etichetta del panturchismo, quali l'ottomanesimo e il turchismo.

Sostanzialmente queste correnti di pensiero non furono impermeabili una all'altra nella loro diffusione e nel loro sviluppo, né gli individui che vi aderivano e che le rappresentavano erano fermi e facili da incasellare nel loro orientamento. Nella effervescente società ottomana della Istanbul dei Giovani Turchi non di rado intellettuali, giornalisti e governanti erano iscritti a più di un circolo culturale. In ogni caso la centralità dell'etnia marcava per tutte le correnti una notevole discontinuità con il panislamismo *hamidiano*. L'etnia turca, fondata nella definizione di una razza e di una cultura, aveva anzitutto promosso la somiglianza delle lingue turche a omogeneità linguistica, fino ad usarla come ponte per superare le discontinuità territoriali e scalzando in questo modo il ruolo unificatore dell'islam.

Tuttavia nella società dei Giovani Turchi sarebbero sopravvissuti anche gli ideali panislamisti, in particolare quando si trattava di consolidare relazioni privilegiate con i musulmani non considerati turchi, come i curdi che gestivano

⁷ Con questa prospettiva si può individuare una certa continuità con l'organizzazione sociale dei sudditi da parte dell'Impero ottomano.

parte del potere nei territori orientali, o gli arabi del Nord Africa. Allo stesso modo l'ottomanesimo, una forma di transizione tra panislamismo e panturchismo, era una delle ideologie poste alla base della vita politica interna, ben oltre la scomparsa del panislamismo e l'avvento del panturchismo. Il panturchismo a sua volta era infatti un elemento estraneo alla cultura ottomana, sorto presso gruppi musulmani e turcofoni di altri stati e imperi (in Russia in particolare), che si era più o meno imposto come ideologia dominante nelle relazioni con il mondo turco esterno. Infine il turchismo, ultimo a delinearsi, si era formato in opposizione all'eredità ottomana e islamica, e aveva rivisitato il passato dando vita, ad esempio, alle discipline turcologiche e costruendo un'autorità scientifica a fondamento dell'etnia turca, per poi intrecciarsi indissolubilmente alle idee panturche e aprire la strada all'avvento del kemalismo che, infine, avrebbe inglobato e sopraffatto tutte queste correnti di pensiero. Il processo di genesi e definizione del kemalismo, spesso presentato come elemento di discontinuità con il passato, si sarebbe in realtà distinto per la sua capacità di assimilare il passato recente e dare una nuova forma al futuro prossimo (Landau, 1995: 75). Questa capacità si sarebbe sviluppata attraverso la sistematizzazione sociologica delle precedenti correnti di pensiero, in gran parte ad opera del celebre Ziya Gökalp, una figura della storia repubblicana turca in cui troppo spesso, a causa dei meccanismi di mitizzazione individuale propri della nostra cultura, viene fatto confluire tutto il processo di invenzione di un'ideologia che detterà l'orientamento della vita dello Stato Turco moderno. L'opera di Gökalp (1923) – che divide per gradi di prossimità razziale, culturale e linguistica l'universo turco,⁸ e lega ogni grado ad una fase dell'espansione più o meno prossima nel tempo – svela in realtà l'animo romantico delle ideologie di fine impero, orientate al passato e troppo ottimistiche sul futuro (Landau, 1995: 34).

Da questo contesto di effervescente e contraddittoria invenzione dell'etnia turca, di celebrazione e consolidamento di una identità collettiva moderna, nazionale, è tratta la citazione posta all'inizio di questo capitolo. Mehmet Emin Yurdakul visse a cavallo del secolo, tra il 1869 e il 1944. Era un poeta molto noto al tempo dei Giovani Turchi, una voce autorevole del nazionalismo turco

⁸ Le divisioni teoriche e programmatiche così come introdotte da Gökalp sono a) *Türkiyecilik*, i turchi nella Repubblica Turca, una nazione anatolica unita e omogenea per razza, cultura e territorio; b) gli *Oğuzlar*, i turchi *Oğuz*, tra cui gli azeri, uniti da una comune cultura turca; c) *Turanlılık*, i turchi turanici, le popolazioni parlanti turco, principalmente dell'Asia centrale, segnate dalla discontinuità territoriale con la madrepatria turca, ma la cui comunanza era ancora viva nell'omogeneità linguistica, anche se non culturale.

e un deputato del parlamento ottomano. Yurdakul sintetizza gli elementi che guidavano il pensiero turco di quel periodo: “*Türk ırkı*”, la razza turca, e “*yurt*”, un termine turco, sia ottomano che moderno, che può essere usato per indicare la patria, ma anche la terra natia e perfino la propria casa. La vita editoriale delle poesie di Yurdakul dà infine concretezza all’ intreccio esposto in precedenza e alle evoluzioni dei caratteri posti a fondamento di un concetto a-temporale, tendenzialmente immutabile, come quello di etnia; ad esempio l’ elemento linguistico, sia nel suo aspetto formale che in quello contenutistico: “*Ey Türk uyan!*” [Destati o turco!] fu pubblicata nel 1918 sotto il governo ottomano dei Giovani Turchi e con l’ avvento del Kemalismo fu traslitterata in caratteri latini, senza variazioni di termini o contenuti (Landau, 1995: 32). Inoltre, Yurdakul pubblicò personalmente altre opere panturchiste scritte nel periodo ottomano dopo la fondazione della Turchia moderna. In alcune di queste, come nota Landau, si preoccupò di sostituire a *Turan* – nome della mitica terra panturca, “an undefined Shangri-La-like area in the steppes of Central Asia” (Landau, 1995: 1)⁹ – il sostantivo *vatan*, sinonimo di *yurt* e termine più diffuso per indicare il concetto di patria nell’ ideologia kemalista.

“Native Turkish culture [...] took hold of consciously borrowed elements and aligned them to fit existing patterns” (Spencer, 1958: 641). La definizione della cittadinanza turca, della Turchia dei turchi, risale alla genesi del sentimento nazionalista ed è ancorata alle ambizioni e ai caratteri delle ideologie ottomane e delle politiche razziste dei Giovani Turchi. Allo stesso tempo è vincolata, soprattutto nel modellare i “patterns”, alle influenze del pensiero europeo, di quell’ Europa che aveva accolto gli esuli di Abdulhamit, aveva formato l’ intelligenza ottomana e aveva fornito l’ ispirazione durkheimiana per la visione della nuova società turca. Sono diversi i processi, promossi in particolare da Gökalp, che mostrano un evidente riadattamento del pensiero sociologico di Émile Durkheim alla causa nazionale turca, intesa non come una tra le forme di organizzazioni sociali, ma l’ ultima, la più elevata. Ad esempio la creazione di cittadini come individui sottoposti alla forza della società, concentrata nelle istituzioni. Oppure la creazione di rappresentazioni sociali non riconducibili a

⁹ Landau (1995: 1) separa concettualmente, come molti altri studiosi, il turanismo e il panturanismo dal panturchismo e dalle altre ideologie politiche che ebbero maggiori influenze e ripercussioni sulla società ottomana e turca. Per quanto la storia delle ideologie proceda sempre attraverso forti compressioni e tracci linee artificiosamente demarcate, per chiarezza in questo testo ho seguito tale separazione.

singoli individui ma legate alla collettività (come i turchi nomadi dell'Asia centrale), il cui scopo è creare una base comune che funga da costrizione esterna all'agire e al pensare. O infine lo slittamento dell'islam all'interno dei valori del nazionalismo laico¹⁰ kemalista, con la segregazione della religione e dello Stato che non proveniva da un sentimento anticlericale, ma dal tentativo di mettere la patria sul primo gradino del podio, quindi di riappropriazione del sacro e della sua influenza, di un sacro che doveva essere riservato al nazionalismo in quanto forma di controllo interiore, un'etica (cfr. Spencer, 1958).

Riportando l'attenzione alle regioni orientali e all'Altopiano dell'Arasse, ormai definitivamente diviso a metà, si comprende come anche l'invenzione – reinvenzione o riattualizzazione – dell'etnia turco-azera, così come la nascita del dissenso tra Stato e società curda, si ponesse all'interno del rocambolesco processo di definizione della cittadinanza turca. Nella creazione dei turchi legittimi cittadini della Turchia si intrecciavano l'eredità ottomana, l'eterogeneità delle componenti sociali imperiali, le dottrine politiche delle ideologie panturche, lo scientismo kemalista, l'appartenenza islamica, con la sua capacità unificante, ma anche differenziante; furono i fili che continuamente, con una certa contingenza, vennero intrecciati, fili di cui si perde il senso quando vengono isolati e separati dalla trama.

L'Altopiano dell'Arasse era stato estromesso dal suo ruolo di zona di traffico tra l'Occidente e l'esotico Oriente, ma – come parte integrante del Caucaso, avente per di più le caratteristiche morfologiche di una agevole via di comunicazione – si era trovato coinvolto dal viaggio verso la nascita patria del sentimento panturchista, sorto anzitutto presso i tatari russi, cioè presso quelle minoranze musulmane che per prime erano state sottoposte alla russificazione e alla cristianizzazione della propria società (Landau, 1995: 8). Dal Caucaso russo provenivano le voci degli intellettuali azeri che sostenendo l'ideologia panturca e fondando comitati di Unione e Progresso tentavano di superare il divario tra l'appartenenza sunnita degli ottomani e la loro, in larga parte sciita.

In questo contesto l'indagine dell'etnia turco-azera (come strumento del progetto kemalista) può fornire una prospettiva diacronica in cui collocare le divisioni etniche attuali dell'Altopiano di İğdır e dei territori orientali della Repubblica, ma soprattutto può chiarire il significato che il termine etnia assume nel contesto turco-caucasico e il suo utilizzo in questo lavoro.

¹⁰ Il termine in uso nella dottrina kemalista è *laiklik*.

*L'etnia come invenzione nel presente e nel passato recente*¹¹

Per comprendere l'uso di etnia sarà necessario prendere spunto da alcune riflessioni su altre aree geografiche, quindi valutare la riforma dell'uso che tali definizioni ci invitano a fare distinguendo tra l'etnia entità ontologica e a-temporale e l'etnia frontiera semantica dai contenuti e dal senso mutevoli; ma occorre anzitutto fugare ogni dubbio sull'idea che l'etnia sia una costruzione culturale, un'invenzione arbitraria. Dunque, solo in seguito, ripercorrere la storia del gruppo etnico turco-azero della provincia turca di Iğdır a ritroso – come per controllare l'ortografia di un testo senza farsi ammaliare dal significato che le parole acquisiscono nel discorso – proprio perché è in controsenso rispetto alla storia che s'inventa l'etnia.

Le numerose riflessioni prodotte dall'antropologia sull'etnia possono aiutare a identificare il significato con cui il termine *etnia* e i suoi derivati sono usati oggi. Tra etnografi, storici, linguisti, divulgatori e giornalisti, la paura (o il desiderio) di ricevere un'etichettatura ideologica ha caricato di riverberi ideologici qualsiasi uso di etnia, connotando così *a priori* il rapporto tra il fenomeno osservato e il termine usato per descriverlo. In ambito antropologico il caso di *etnia* non è unico, né primo: un processo di appropriazione ideologica e politica simile a quello di etnia è già stato vissuto dalla locuzione *sistema segmentario*. Questa espressione indicava inizialmente una visione di stampo strutturalista, fondata su rapporti politici e sociali tra gruppi di discendenza omogenei. La diffusione e l'efficacia della capacità descrittiva dell'espressione la condussero tuttavia ad essere parte di un linguaggio altamente ideologico, con il quale gli stessi attori sociali fornivano una classificazione del proprio universo politico. Benché questo fatto abbia portato alla decadenza dell'uso di *sistema segmentario*, tenuto conto che la carica ideologica è un effetto inevitabile del linguaggio, credo che nel caso del termine etnia possa essere addomesticata con un discorso che ne tenga conto e attraverso un uso del termine ricondotto in precedenza ad una specifica capacità descrittiva.

¹¹ Con l'utilizzo del termine *invenzione* vorrei esprimere un concetto circoscritto senza dover ricorrere ogni volta, per chiarirne il significato, all'utilizzo di perifrasi che infine appensantiscono il discorso. Mi preme a questo proposito sottolineare fin da subito che, per la stessa impostazione di questo lavoro, se parlassi di un'invenzione *ab nihil* darei vita a un'imperdonabile contraddizione. Con l'utilizzo di *invenzione* vorrei indicare piuttosto l'intreccio di diversi e già noti elementi che, nonostante diano vita ad un nuovo insieme eterogeneo e mutevole, sono percepiti come un'unità omogenea e innata, rigenerata in modo impassibile al tempo.

Volendo intraprendere questa strada, si può ricondurre l'uso attuale di etnia a due principali tendenze: ad un uso confuso e indefinito, mal compreso ma accettato perché molto diffuso; oppure all'uso di un termine ritenuto *politicamente corretto* per sottintendere un pensiero neorazzista.¹²

Nel primo caso, proprio per rifuggire l'uso confuso, a lungo l'antropologia ha proposto derivati del termine (come *gruppo etnico*) per rivendicare un approccio critico al concetto. Ma questa strategia non ha avuto troppo successo e il proliferare di perifrasi ha aumentato la confusione. Spesso infatti, come notava già Jean Loup Amselle (1999: 39), a questo approccio critico non conseguiva un adeguamento del contenuto: l'integrità etnica era criticata nella premessa, ma nel resto del testo, con la più assoluta sicurezza, si delineavano rigide strutture dell'organizzazione parentale o di quella religiosa, entità a-temporali, garanti di una trasmissione stabile e pura nel tempo.

Anche grazie a questo superficiale abbandono del valore fenomenologico di etnia, l'uso impreciso è divenuto uno dei pilastri in grado di sorreggere l'utilizzo di etnia per descrivere un'idea neorazzista in modo *politicamente corretto*. A questo proposito una sensibile ricollocazione del significato di etnia dovrebbe almeno privare di questo lessico il *vocabolario politicamente corretto* del neorazzismo, riportando il termine ad un uso che ne privilegi la sua capacità descrittiva.

In ogni caso con etnia in antropologia oggi si intende, come scrive Anna Maria Rivera (2000: 130), “un vocabolo implicante una gerarchia e connotato da *etnocentrismo*, o così potremmo dire se non fosse che, paradossalmente, per designare tali atteggiamenti di superiorità culturale, di egocentrismo collettivo [...], siamo costretti ad usare un termine derivante dalla medesima radice etimologica”. Questo piccolo paradosso è in realtà un aiuto nell'identificare la separazione arbitraria, fondata su un atteggiamento di superiorità culturale — cioè grossomodo quanto dovrebbe indicare un uso descrittivo di etnia.

¹² Il neorazzismo è da considerarsi un elemento costitutivo della cultura europea, insieme all'universalismo e all'egalitarismo, destinato a riemergere ciclicamente (Rivera, 2000: 279). Il neorazzismo è la fenomenologia odierna del razzismo, ovvero, nella teoria, la deriva del differenzialismo: l'esaltazione delle differenze, eternalizzate e naturalizzate, una concezione a-storica, basata su compartimenti stagni, dell'uomo e della vita sociale, un'ideologia che ben si iscrive nelle gerarchie prodotte dall'economia globale. La cultura nel neorazzismo non è un frutto impuro e mutevole, ma qualcosa di “etologizzato” (*idem*: 308), di naturalizzato, infine una discriminante razziale. In questo senso la parola d'ordine del neorazzismo è “che ognuno se ne stia a casa propria a occuparsi delle sue differenze” (*idem*: 307).

Il primo punto è allora chiarire che i termini etnia, gruppo etnico, etnicità, etc., sono i prodotti di una tassonomia sociale di origine occidentale, concetti sollecitati e legati ad una determinata cultura (scientifica e scienista) e ad un determinato periodo storico. Questa posizione è riassunta, almeno in parte, da Mondar Kilani quando scrive che “l’eticità è sostanzialmente una categoria costruita. È un modello cognitivo di percezione e classificazione che ricorre a elementi di identificazione – di cui il contenuto e il senso ad esso attribuito sono mutevoli – al fine di costruire frontiere che agiscono come barriere semantiche fra i gruppi”.

Per mostrare la consapevolezza dell’etnia come invenzione culturale, molti antropologi sono soliti citare Max Weber,¹³ che già alla fine degli anni Dieci osservava che l’effettiva esistenza di un legame di sangue era irrilevante per un gruppo etnico, concludendo che i gruppi etnici erano in realtà *identità presunte*. Tuttavia, per onestà intellettuale e per evitare di creare quei miti di fondazione che l’antropologia ama de-costruire, va detto che a lungo la concezione classica di etnia, legata a strutture parentali, linguistiche o religiose escludenti ed esclusive, sarebbe stata la più diffusa: negli anni Sessanta per Paul Mercier (1961),¹⁴ un precursore della critica al concetto di etnia attraverso il confronto tra l’organizzazione sociale dell’Africa pre- e post-coloniale, il termine etnia identificava sempre un gruppo chiuso. Mercier riconosceva il carattere eterogeneo del gruppo etnico, ma restava ancora legato a unità linguistiche e spaziali, a confini tracciati in modo netto ed escludente.

Gli esempi di eterogeneità dell’etnia, ad esempio linguistica, già molto diffusi negli anni settanta, potrebbero sembrare superati e ininfluenti

¹³ 1922. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr [Prima tr. it. 1961. *Economia e Società*. Milano: Edizioni di Comunità].

¹⁴ Citato anche in Amselle, 1999: 45.

attualmente.¹⁵ Tuttavia non solo la chiusura di un gruppo, ma anche l'omogeneità e l'integrità nel tempo, sono concezioni utilizzate anche oggi in riferimento ad una lingua. La peculiarità catalana è costruita su due fattori: anzitutto l'illusione della purezza linguistica, giunta immutata da un qualsiasi momento della storia sapientemente eletto a origine; quindi la rivendicazione dell'integrità linguistica come marcatore di confini spaziali e differenze sociali, rivendicazione in cui risuona ancora oggi l'eco del tentativo di escludere dalla vita politica gli operai immigrati nella zona — in gran parte di origine andalusa (Santamaria, 1998: 34, in Kilani, 2000: 224). Questa volontà di difendere il proprio potere attraverso *invenzioni culturali*, come una lingua esclusiva e un gruppo elettivo che la conserva e la controlla, resiste ancora oggi e può essere notata anche in Valle d'Aosta, dove il bilinguismo italo-francese è un requisito per lavorare nelle istituzioni pubbliche, nonostante, come sa bene chi conosce la Valle, il francese non sia parte della vita quotidiana dei valdostani, né di quella politica. La conservazione della purezza di una lingua non differisce allora, per invenzione ed efficacia sociale, dalla nobiltà del sangue: una “nobiltà di lettere” (*ibidem*), improntata sul mantenimento del potere e sull'esclusione.

Situazioni simili a queste ricorrono anche nell'ampio panorama subcaucasico odierno. L'esperienza di campo ha mostrato che gli abitanti di Ortaköy si definiscono e sono definiti azeri, in turco *azeriler*, rivendicando un'esistenza da turchi assieme al legame di sangue con gli azerbaigiani e parlando, oltre al turco, l'*azerice*, l'azero, ovvero per le istituzioni turche l'*azero dei turchi*, il *turco-azero*.¹⁶ Nonostante la lingua sia rivendicata come fondamento dell'appartenenza etnica, sono molti gli abitanti azeri della zona a non usare l'*azerice*: chi ha studiato fuori provincia o chi lavora nella pubblica amministrazione, ad esempio, ha perso l'abitudine anche a casa; ma non per questo chi non parla

¹⁵ A partire dalla decade seguente altri studi iniziarono a mettere in luce il valore fittizio dell'omogeneità nell'etnia (cfr. Banton, 1983: 168; Amselle, 1999: 25). Nella sua sistematizzazione teorica, Michael Banton (1983) propone un esempio tratto da David H. Stymiest (1975). Quest'ultimo nel suo studio di una cittadina dell'Ontario, nel Canada inglese, scriveva: “l'antropologo sentì che qualcuno era chiamato *Uke* e gli chiese se fosse ucraino. La risposta fu «sì», ma quando l'antropologo gli chiese da che parte dell'Ucraina la sua famiglia provenisse, l'uomo replicò: «Non sono di lì. Vengono dalla Polonia. Io sono polacco».” L'uomo aveva scelto di presentarsi come un ucraino, perché nella sua società d'arrivo l'identità etnica era stata ridefinita e comprendeva ora ucraini, polacchi, rumeni, russi e cittadini dell'ex-Iugoslavia; ma i limiti del gruppo etnico, quale che fosse, erano ancora confini chiusi.

¹⁶ “*Azerbaycan Türkçesi*”, definizione tratta dall'edizione ministeriale online del *Büyük Türkçe Sözlük* [Grande Dizionario Turco].

l'*azerice* smette di rivendicare la sua appartenenza azera o di essere riconosciuto come azero dagli altri. Senza considerare che una persona che si esprime abitualmente in *azerice* può rivendicare anche l'appartenenza turca. Sotto l'etichetta di *azeriler* (che in turco indica sia gli azeri di Iğdır che gli azerbaigiani) troviamo oggi dei cittadini turchi da almeno tre generazioni, dei commercianti provenienti del Nakhichevan e qualsiasi cittadino dell'Azerbaigian. Ad Ortaköy non tutte le famiglie hanno ascendenze chiare ovvero *chiaramente azere*. Questo carenza in occasione di piccoli scontri paesani viene messa in evidenza e utilizzata per tracciare confini interni, creare fazioni, ma altrettanto facilmente viene dimenticata per disegnare un insieme più ampio. È questo il caso di Faruk, membro di una famiglia azera riconosciuta come tale, escluso in alcuni casi dal gruppo dominante di Ortaköy, ma accettato e incluso in altri momenti, specie nel confronto con un inevitabile mondo *esterno* — inevitabile generatore di un cangiante mondo *interno*.

Al di là della società locale l'unità e l'integrità etnica degli *azeriler* è riconosciuta ufficialmente dalla Turchia e dall'Azerbaigian. Ancora oggi, come ai tempi della fondazione della repubblica e del panturchismo politico, alla base di questo riconoscimento etnico c'è un discorso politico volto a influenzare azioni individuali e collettive, accordi e rivendicazioni. Tra le rivendicazioni turco-azere la più utile a questo discorso è l'*Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*, il monumento-museo del genocidio turco compiuto dagli armeni, localmente noto come *kılıçlar*. Come s'è visto, il museo celebra la scoperta di una fossa comune in un paese vicino a Iğdır, in cui sono stati ritrovati, accanto agli scheletri, dei simboli ottomani che hanno portato ad attribuire i resti umani a individui *turchi* — termine usato senza precisarne i limiti, come del resto accade per il termine *azeri*.

La presenza degli scheletri reclamati dai turchi non solo funge da testimonianza utile, per chi ambisce a negare il genocidio armeno, per sostenere che ci fu una lotta paritetica tra le parti, ma è anche l'atto fondante della storia turca dell'altopiano. La fossa comune diventa allora la pietra angolare capace di sorreggere il *kılıçlar* e di legittimare la presenza degli *azeriler*. Le ossa (elemento atavico per eccellenza) nascoste nella terra (oggetto della rivendicazione) sono la più efficiente simbologia per fondare nel passato il dominio del territorio. Lo scavo archeologico e il *kılıçlar* sono la rappresentazione storica realizzata con i mezzi della scienza e della tecnica della cultura occidentale scientifica — convegni delle accademie turche e azerbaigiane, pubblicazioni degli atti e della

documentazione fotografica – della legittima appartenenza di quel pezzo di altopiano alla Turchia moderna, o meglio ancora, ai popoli turco-musulmani in senso lato.

Il *kılıçlar* e i suoi richiami all'architettura selgiuchide fondano una versione della storia capace di rendere gli *azeriler* un'etnia, per altro con lo stesso significato (politico) che le attribuiamo oggi. Il monumento è stato inaugurato nel 1997 e proprio negli anni Novanta – in cui crolla il potere sovietico lasciando il campo ai particolarismi etnici, in cui l'Armenia rivendica territori dello Stato turco e allo stesso tempo si scontra con l'Azerbaigian, in cui in Turchia torna in voga sotto l'egida del patriottismo il panturchismo irredentista di alcune formazioni politiche di estrema destra e quello *solidale* dei poteri ufficiali (Landau, 1995: 194) – il distretto di Iğdır ottiene la sua indipendenza amministrativa da Kars e gli azeri la loro rappresentanza parlamentare. In pochi anni il *kılıçlar* viene eretto a simbolo del passato delle popolazioni musulmane nel Caucaso del sud, in particolare del legame turco-azero, un legame tra due gruppi etnici (e un'ideologia panturca) riproposti proprio per poter stringere quel medesimo legame.

La presenza del *kılıçlar* vorrebbe dimostrare l'effettiva esistenza di questi gruppi etnici proponendo un'origine storica (attraverso i richiami all'architettura selgiuchide) di cui c'è conferma in tempi recenti (la scoperta delle fosse comuni), ma che è allo stesso tempo datata in maniera imprecisa, utilizzando un meccanismo volto a consolidare la legittimità dell'etnia e a trasmettere quell'aura di purezza che l'idea stessa di passato detiene, che si tratti di un passato storico o genealogico. Tale meccanismo costruisce una rappresentazione a-temporale, realizzata grazie alla reciproca comprensione verbale, che fonda un'atavica e mitica unità e integrità linguistica del turco e dell'azero; un'unità che fonda a sua volta la più ampia unità e integrità culturale del gruppo etnico panturco.

L'appartenenza turco-azera sorge dunque dall'abilità di trascurare l'eterogeneità linguistica e culturale attuale che, in realtà, si può scoprire sia interpellando la Storia, che la società locale.

La stessa appartenenza turco-azera dimostra infatti di essere in grado di formare un fronte coeso quando si tratta di schierarsi contro qualcuno o qualcosa. A livello internazionale, come si può dedurre dagli studi di Neşe Özgen (Yalçın-Heckmann, 2012: 1732), le frontiere semantiche tra l'appartenenza etnica della società locale e le popolazioni del Nakhichevan e dell'Azerbaigian

erano completamente cambiate dal tempo dell'Unione Sovietica. Prima del crollo dell'Unione Sovietica, quando lungo il corso dell'Arasse era calata la Cortina di Ferro, l'immaginario locale aveva grossomodo amalgamato le genti al di là del confine in una sola immagine pseudo-sovietica nonostante oltre quel confine crescessero i sentimenti nazionalisti (Ferrari, 2003: 110).

I racconti personali di occasionali attraversamenti del confine da parte di anarchici agricoltori che vivevano in quelle zone, che siano mito o realtà, non riportano alcuna differenziazione nella descrizione delle famiglie al di qua e al di là dell'Arasse; mentre oggi, a vent'anni dal collasso dell'Unione Sovietica, l'alterità armena e l'identità turco-azera sono diventate nuovamente gli orizzonti degli immaginari dominanti, l'Arasse una frontiera invalicabile.

Il crollo dell'Unione Sovietica aveva rivoluzionato la geografia politica e sociale della zona, aveva trasformato i confini in frontiere, generando infine una seconda cesura, grossomodo tra il 1988 (l'apertura delle porte turche alla Georgia, quindi all'Armenia e la dissoluzione del nemico rosso) e il 1993 (la chiusura del confine armeno e l'apertura di quello con il Nakhichevan).¹⁷ Un cambiamento percepito ad ogni livello nella società turca: il 27 maggio 1992 alla zona di Iğdır venne concessa l'autonomia amministrativa dalla provincia di Kars.¹⁸ Il governo creò ufficialmente una nuova provincia, *Iğdır il*, con capoluogo Iğdır, con un territorio definito assecondando la morfologia dell'Altopiano — segnata a oriente dal *talweg* dell'Arasse e, sugli altri lati, dalle valli di Kars e dall'arco montuoso culminante nel Monte Ararat. La cesura è infine simbolicamente sancita qualche anno dopo dalla realizzazione, sostenuta dal MHP (partito ultranazionalista e panturco al tempo stesso) e dalle accademie nazionali azerbaigiane, del *kılıçlar*. Il *kılıçlar*, la cui simbologia e cui rivendicazioni sono già state espresse, acquista in questo contesto un senso situato, sia localmente che storicamente, più ampio della sua stessa valenza politica.

¹⁷ Una cesura ritenuta adottata anche dalla schematizzazione più generale della storia recente della Turchia (Oktem, 2011) che almeno in parte ristabilisce un'equilibrio nella storia e nella storiografia turca, sbilanciata ad occidente.

¹⁸ Nonostante la profonda cesura di inizio Novecento e l'annessione allo Stato turco, Iğdır e il circondario non ebbero un proprio riconoscimento amministrativo all'interno della giovane Repubblica. Durante i primi dieci anni di governo turco il territorio dell'Altopiano, che si può supporre in larga parte disabitato e devastato, rimase sotto il controllo amministrativo di Bayazıt, mentre alla fine degli anni Trenta divenne parte della regione di Kars. Come accennato, questa divisione perdurò fino agli anni Novanta.

Ad ogni modo, dato che è sufficiente un'analisi superficiale per comprendere che l'appartenenza etnica turco-azera in cui si identificano oggi parte degli abitanti della provincia di Iğdır non è così esclusiva né fissa nel tempo, è chiaro che nemmeno i suoi caratteri possono essere realmente esclusivi e immutabili.

L'etnia come invenzione nel passato remoto e in quello perduto

È bene chiarire che in questo discorso non sto sostenendo che il gruppo etnico degli azeri non esista, o che i turchi non abbiano ragione di rivendicare un'appartenenza comune, o in modo ancora più assurdo che il linguaggio non sia un fattore fondamentale per la diffusione del senso di appartenenza. Ciò che tento di mostrare – non indagando quel che si vede, ma ciò che manca, quel che ci si aspetterebbe di vedere – è che questi meccanismi derivano da scelte arbitrarie, fondate nel presente e non nel passato. L'etnia osservata, studiata e descritta prima in modo sincretico, poi elevata ad un livello non solo diacronico, ma a-temporale, armata di caratteristiche rigide e immutabili, è in realtà una “struttura del discorso scientifico” (Bazin, 1999: 122), costruita all'interno di una specifica circostanza storica e politica, che merita di essere indagata proprio per la sua capacità di svelare dinamiche sociali e storiche che altrimenti tendono a essere dimenticate attraverso il racconto del passato in favore della celebrazione del presente.

Com'è noto in antropologia il concetto di etnia si diffuse negli studi africanisti, dove l'espansione europea fu segnata da un processo di scoperta e di conoscenza che stimolò la politica coloniale del *divide et impera*, di cui l'etnia diventò lo strumento principale (Rivera, 2000). L'etnia manteneva il suo legame, anche nei discorsi scientifici, con la derivazione dal greco: il termine *ethne* identificava gli *altri*, quelli fuori dalla *polis*, quelle popolazioni senza un'organizzazione sociale, anteriori e inferiori alla *polis* — nelle parole di Amselle (1990: 971) quelle “società che sono ‘a-politiche’ e in quanto tali incapaci di essere ‘soggetti’ della propria storia”.

Questa concezione gerarchica dell'etnia diventava uno strumento dei governatori coloniali, una forma di sapere capace di condizionare e adeguare a se stessa lo sviluppo sociale degli stati africani anche in età post-coloniale. Sintetizzava con ironia John Iliffe: “[Poiché] gli europei credevano che gli africani appartenessero a delle tribù, gli africani crearono delle tribù a cui appartenere” (A Modern History of Tanganyika, 1979: 136). L'etnia diventava così uno strumento di riconoscimento e di divisione, di identificazione sociale, non an-

cora caratterizzato dal continuo attraversamento dei limiti, come avrebbe sottolineato Fredrik Barth nel 1969, in uno studio diventato in seguito una corrente di studi.

Concentrata l'attenzione sull'importanza dell'azione dei poteri ufficiali nell'invenzione dell'etnia, tornando all'Altopiano e alle sue migrazioni, dopo la devastazione portata dalle guerre russe-ottomane dell'Ottocento, con il crollo degli imperi e la nascita della Turchia moderna è utile notare che l'immigrazione azera venne favorita con una legge per l'insediamento (Ülker, 2008). Secondo questa legge – del 1934, una decina di anni dopo la fondazione ufficiale della Repubblica Turca – l'intero territorio nazionale era diviso in tre zone che dovevano sottostare a regole differenti. Anche se una delimitazione geografica precisa non vide mai la luce,¹⁹ la legge fu comunque utilizzata nei territori orientali. Nell'Altopiano, essendo l'intera pianura a meno di 25 chilometri dal confine, per lungo tempo non fu concesso l'insediamento di nuove popolazioni che non parlassero turco (*idem*: §21).

La norma colpiva anzitutto gli spostamenti delle famiglie curde che erano rimaste nella zona, ma allo stesso tempo concedeva molte libertà ad altri migranti. Con una dicitura incerta e contraddittoria, la legge del '34 rendeva libera in tutto il territorio dello Stato turco la migrazione (anche da oltre confine) delle popolazioni che, anche se non parlavano propriamente turco, erano comunque strettamente legate alla cultura turca. Molti dei turchi russi avrebbero da quel momento ricevuto regolari documenti per il loro insediamento nell'altopiano a sud dell'Arasse (*idem*: §10) e, in alcuni casi, riceverebbero anche terreni espropriati in precedenza ai proprietari curdi più abbienti (Gokay, 2006: 40).

L'ottenimento di privilegi materiali era il simbolo della legittimità dell'etnia (panturca) azera. Lo Stato turco ufficializzava la creazione di nuove tassonomie sociali, frontiere semantiche per dividere e governare i territori appena conquistati. Nell'altopiano dell'Arasse ci sarebbero stati i turchi (che comprendevano gli azeri) e i curdi — e basta. Lo rivela il confronto con il primo censimento della popolazione del 1927. Indipendentemente dal fatto che i dati siano attendibili, nel censo appaiono solo due categorie: i turchi e i curdi. I curdi del

¹⁹ “Type One Zones: Places where the concentrating of populations of Turkish culture is desired. Type Two Zones: Places set aside for the relocation and settlement of populations whose assimilation into Turkish culture is desired. Type Three Zones: Places that will be uninhabited, and where settlement and residence will be prohibited due to spatial, sanitary, cultural, political, military and security reasons” (Ülker, 2008, §13).

censimento sono gli stessi che – dopo essere stati temporaneamente rivalutati in quanto musulmani, dopo essere stati strumento delle politiche repressive di Abdulhamit e dei Giovani Turchi – insieme con la nascita della repubblica erano diventati i nuovi nemici dell’omogeneità culturale della patria (cfr. Kara, Yuca, 2010).

Il conferimento ai gruppi curdi di un carattere proprio, omogeneo e dai confini certi, è in realtà contraddetto anche dai più noti eventi, che raccontano una storia dell’etnia eterogenea e diversificata: l’insuccesso delle rivolte curde tra il 1925 e il 1930 fu legato, almeno per parte curda, dall’incapacità di riconoscersi in una unità politica da parte dei diversi gruppi sul territorio orientale (Gokay, 2006; Olson, 2000); nei primi anni Ottanta l’ideologia di Öcalan, storico leader del PKK e emblema internazionale della lotta curda in Turchia, sviluppava una profonda dissidenza nei confronti delle strutture tradizionali della società curda, identificando fin dall’inizio della sua battaglia i curdi “assimilati” ai turchi, aggredendoli come traditori e nemici della stessa libertà curda (Yavuz, 2001: 12). L’etnia curda rivela allora la sua composizione eterogenea, mutevole nei contenuti e nei confini; una categoria sociale, politica più che culturale, che sarebbe scaturita dalla necessità di creare un soggetto politico coeso e identificabile, capace di rivendicare i diritti di alcuni gruppi tra loro vicini e simili, ma esclusi dal potere, come già fu nell’autunno del 1924 quando lo Stato con la nuova costituzione proibì l’uso della lingua curda in pubblico (Gokay, 2006: 40), contribuendo così a consolidare dei gruppi in una categoria più agevole da controllare.

Parafrasando una delle citazioni precedenti, si può dire con la medesima ironia che poiché i turchi volevano che i musulmani del Caucaso meridionale appartenessero ad un’etnia comune alla loro, i musulmani del Caucaso meridionale crearono delle etnie a cui appartenere. L’etnia curda e l’etnia turco-azera, così come si conoscono nella provincia di Iğdır oggi, altro non paiono che sottoprodotti dello Stato stesso (cfr. Amselle, 1999: 53).

L’azione politica volta a riscrivere la storia del passato remoto, per dare forza al passato perduto dell’ideologia panturca, è ancora oggi evidente nel panorama antropizzato della regione. L’assenza del ricordo e della memoria fisica del passato nella provincia di Iğdır rende manifesta, in una prospettiva retroversa, l’esistenza di una profonda cesura negli anni delle lotte per la spartizione dell’Altopiano. I resoconti di viaggio hanno mostrato l’immagine di una società locale composta da diverse popolazioni/culture/gruppi. Tra gli abitanti del-

l'altopiano gli armeni erano particolarmente numerosi, anche ad ovest dell'Arasse. Tuttavia, circa un secolo più tardi l'etnografia ha mostrato come le tracce della vita armena sull'altopiano fossero completamente scomparse dalla provincia di Iğdır, mentre sono almeno in parte ancora presenti, nonostante l'azione omogeneizzante sovietica, oltre il fiume, oltre il confine o in altre zone, seppure in maniera limitata, come nei territori di Kars e Van. Le tracce rimaste oggi nel territorio della provincia di Iğdır del passato di una società eterogenea e diversificata, della convivenza religiosa e culturale in una zona di passaggio e collegamento, sono davvero poche. Le più evidenti sono i resti del caravanserraglio di Zor, recentemente annesso ad una base militare turca, dunque divenuto di difficile accesso, e pochi altri edifici tra cui una chiesa armena vicina ad un paese della provincia, riconoscibile esclusivamente da qualche pietra di fondamento alla cui funzione si può risalire sulla base di indicazioni terze tratte da opere di inizio secolo.²⁰ Il caravanserraglio, che ora è stato reso invisibile dall'esercito, diventa così l'ultimo ricordo di una terra di passaggio, mentre le fondamenta della chiesa armena sono le tracce di un passato che non oggi non esiste più.²¹

Ad ogni modo, mantenendo l'attenzione sul territorio, un ulteriore confronto con il lavoro di Amselle (1999) può rendere più chiaro il carattere pretta-

²⁰ Di questi edifici restano soprattutto alcune immagini di inizio Novecento, che documentano lo stato di degrado delle opere in vari anni. La distruzione degli edifici si registra anche in zone come quella del caravanserraglio o della chiesa, restite in seguito disabitate (cfr. Kalantar, 1994, 69-74).

²¹ Questa assenza di edifici più vecchi di un secolo, che siano in qualche modo funzionali e riconducibili ad una determinata società – come una chiesa o una moschea o un palazzo – necessita di un chiarimento. La descrizione fornita sembra riguardare solo la questione armena, creando un'immagine mitica di un altopiano ancora una volta caratterizzato dall'integrità etnica. Di fatto anche la *Haykakan Sovetakan Hanragitaran* (1978, 308) riporta la presenza di tre chiese in città che sarebbero facili da individuare e di cui invece non c'è più traccia. Ciononostante non sono presenti sul territorio neanche antiche moschee e edifici istituzionali del periodo persiano od ottomano. I più vicini sono l'*İshak Paşa Sarayı*, il palazzo del paşa di Eski Bayazıt, a sud, e il *Kars Kalesi*, il castello di Kars, a nord. Tuttavia è necessario tenere conto degli effetti devastanti della guerra, del dominio zarista, ma soprattutto del carattere nomade (o in linea di massima non-stanziale, almeno sul lungo periodo) di molte popolazioni musulmane che abitavano sulla zona. Le comunità curde locali, ad esempio, per abitudini di vita e sostentamento raramente erano interessate alla costruzione di edifici o punti di riferimento che fossero simboli della propria identità collettiva e che fossero capaci di resistere in qualche modo al tempo. Ma ciò non deve trarre in inganno sulla loro effettiva presenza come membri della società.

mente cognitivo dell'etnia anche nel contesto sub-caucasico. Amselle ha proposto due categorie che, sebbene siano definite da lui stesso grossolane, possono essere utili per mettere in luce altri limiti della concezione ontologica delle etnie turco-azera e curda: la prima categoria è quella delle *società inglobanti*; la seconda delle *società inglobate*. Per Amselle (*idem*: 58) gli Stati e le *chefferie*²² africane sono società inglobanti, in quanto detengono la massima capacità di delimitazione dello spazio. Questi Stati esercitano una forte pressione sulle società locali, le società inglobate, in particolare quelle il cui sostentamento è legato alla terra, e favoriscono le divisioni al loro interno, rendendole infine, sotto la colonizzazione, dei falsi arcaismi.²³ La delimitazione come strumento di governo (che è infine riconducibile alla creazione di frontiere invalicabili) credo possa essere ricostruita almeno in parte negli avvenimenti otto-novecenteschi che opposero l'impero ottomano e quello russo, quindi Turchia e Unione Sovietica, fino oltre il suo crollo. Iniziando dal consolidamento di confini arbitrari (politici) rispetto alla realtà locale – sempre più adatti al controllo sociale (King, 2008: 21), ad esempio sul versante sovietico per limitare l'influenza panturchista (Landau, 1995: 19) –, si arriva fino alle dinamiche del confine turco-armeno degli anni Novanta, che vide una prima ferrea separazione, poi l'apertura di un varco, infine la chiusura e l'apertura verso il Nakhichevan. Con l'avvento del Novecento le popolazioni locali, le società inglobate, subivano sempre di più le influenze di queste azioni nel loro stile di vita: ad ogni nuova concezione del territorio corrispondevano nuove e forzate migrazioni e diaspore.

Amselle (1999: 58) soggiunge che durante l'espansione coloniale africana il reclutamento del personale locale da parte degli Stati europei fu capace di creare delle minoranze etniche inesistenti in precedenza, con caratteri fittizi e con il mito di un atavico antagonismo con altri gruppi. Al confine orientale dell'Altopiano, durante la lenta caduta del potere imperiale ottomano, la partecipazione curda al potere, l'esistenza e le operazioni svolte dagli *hamidieh* sem-

²² Termine francese, da chef «capo», che designa sia l'ordinamento politico-territoriale sia l'insieme delle funzioni politiche esercitate dal capo nelle società tradizionali prestatuali, soprattutto in quelle africane e oceaniane. Il capo riceve parte dei beni di tutti che poi deve restituire in particolari occasioni.

²³ Alcuni esempi proposti da Amselle (1999), che con più precisione sostiene che questo meccanismo accentua il carattere segmentario, sono: i *somba/bariba* in Benin; i *dogon/mossi* nel Mali; i *kirdi/fulbe* in Camerun.

brano evocare la dinamica proposta da Amselle.²⁴ Inoltre, nel momento in cui si instaura a ovest dell'Arasse il potere turco moderno, ecco che si concretizza l'esistenza di gruppi etnici, diversificati e specializzati.²⁵ Gli stessi gruppi che torneranno alla ribalta negli anni Novanta, con la dissoluzione dell'Unione Sovietica.

Mentre anni prima il potere ottomano aveva legittimato l'opposizione tra curdi e armeni, il governo dei Giovani Turchi e in seguito lo Stato Turco fondarono l'etnia turco-azera e legittimarono l'antagonismo curdo. Il riconoscimento del gruppo azero era in parte finalizzato al controllo locale della zona, in parte al controllo del gruppo stesso, in parte all'antagonismo curdo e armeno. Lo Stato turco creava per due volte una *minoranza etnica azera*: prima antagonista di una curda, che invece si vedeva riconosciuta come *minoranza etnica* per difetto, per esclusione; poi di quella curda e di quella armena.

Fu una politica di utilizzo strumentale delle popolazioni locali in realtà rischiosa e poco produttiva, dato che oggi, almeno a livello locale, tutte le minoranze presenti (e anche gli armeni oltre confine) ritrovano un comune antagonismo nei confronti dello Stato turco — come vedremo.

Di cosa parliamo quando parliamo di etnia?

Una piccola variazione al titolo di una raccolta di Raymond Carver, che è poi il titolo di uno dei suoi racconti più celebri,²⁶ conduce infine al cuore del problema. Di cosa parliamo quando parliamo di etnia? Quali sono i caratteri dell'etnia, la sua essenza e la sua fenomenologia? È legittimo parlare di etnie in questa rappresentazione dell'Altopiano, e, soprattutto, che cosa implica?

Una risposta è proposta tra le righe dal racconto di Carver, nella versione quasi-apocrifa grazie alla quale l'autore è divenuto famoso.²⁷ Nel racconto da

²⁴ Benché ci siano delle differenze pre-esistenti il periodo che considero, come l'appartenenza religiosa, il meccanismo qui proposto non smarrisce la sua efficacia nel costruire o rifondare nuove ostilità e una lettura lineare, continua e retroversa del passato, già esposta alla critica in precedenza.

²⁵ Per Amselle, l'opposizione società inglobanti e società inglobate, e l'esercizio del potere che da questa opposizione scaturisce, furono il fondamento non solo della nascita di minoranze etniche ma anche della loro specializzazione moderna sia a livello di sostentamento che a livello di reti sociali, legami parentali, linguistici, etc.

²⁶ Raymond Carver, 1981. *What we talk about when we talk about love*. New York: Knopf.

²⁷ Cfr. l'introduzione a Raymond Carver, 2009. *Principianti*. Torino: Einaudi.

cui la collezione eredita il titolo, Carver mette in scena un dialogo a quattro, due coppie che bevono ininterrottamente gin e si interrogano sull'amore. Tre elementi di questo racconto – di cui, vista la turbolenta storia del testo, sarebbe pericoloso proporre un'esegesi troppo ardita – mi hanno indotto a considerare il parallelo con il testo.

Il primo elemento è la tormentata necessità dei personaggi di Carver di definire l'amore, il loro bisogno di catalogare, di porre limiti per riuscire a comprendere un sentimento — forse a controllarlo. Il secondo è l'immediato arenarsi dei quattro nel tentativo di chiarire la differenza tra l'amore vissuto e l'amore osservato. Parlano di gesti e interpretazioni, della religione. Infine avviene il disperato tentativo di Mel, uno di loro, di capire cosa sia per lui l'amore raccontando una storia di due anziani, del loro amore di un tempo. Il terzo e ultimo elemento di questo parallelo l'ha descritto, meglio di quanto io possa fare, Jayne Anne Phillips in una delle prime recensioni alla raccolta. Secondo la Phillips, ««Di Cosa Parliamo Quando Parliamo d'Amore» di Raymond Carver coglie il punto: in tempi di apocalisse, noi non parliamo dell'amore in sé, ma delle delicate strutture e distorsioni che supportano l'amore.»

Quest'ultima riflessione, sulla base della mia esperienza, sorregge la struttura dell'ardito parallelo letterario tra le questioni poste dall'etnia e quelle poste da Carver sull'amore.

Innanzitutto c'è la necessità di catalogare per comprendere. È questa una forma nota del potere, largamente studiata e praticata, in particolare del potere occidentale, evidente ben oltre gli esempi qui presentati. Nel Caucaso ad esercitare il potere della conoscenza ci sono stati (e sono a volte riproposti oggi) gli etnologi al servizio di Caterina la Grande, i viaggiatori e gli studiosi europei, i giornalisti statunitensi, le politiche del *divide et impera* degli imperi ottocenteschi e le ferree distinzioni create dagli Stati nazione che ne raccolsero l'eredità. Considerare l'influenza della costruzione del sapere, di cui l'etnia è un prodotto, permette di svelare l'arbitrarietà delle divisioni, di collocare l'origine di un'etnia in una dialettica del potere piuttosto che nel corso biologico e naturale della storia, o in un passato mitico che si chiami *Turan* o *Shangri-la*. L'organizzazione del potere, del tempo e dello spazio, delle società inglobanti e di quelle inglobate, possono essere strumenti utili per mettere in luce le dinamiche e il continuo cambiamento che i caratteri etnici subiscono nel tempo, per studiare le frontiere semantiche di queste forme *formalizzate* di identità collettiva.

Il secondo elemento richiama la doppia prospettiva attraverso cui si presenta l'appartenenza etnica. L'etnia è la forma di costruzione del noi e degli altri, *il* prodotto di *un* immaginario sociale che, una volta che ha preso forma “diventa parte integrante della realtà sociale, sulla quale ha la capacità di agire” (Giraud, 2001).²⁸ “L'identità etnica ha un valore performativo, nel senso che effettivamente finisce per orientare il comportamento degli attori sociali, per offrire loro un orizzonte di senso e una possibilità di mobilitazione” (Rivera, 2000: 141). Etnia, in generale, indica la presenza di una frontiera semantica (Barth, 1969), un marcatore per circoscrivere un'identità rispetto alle altre. Un'etnia, in particolare, è la fenomenologia di una frontiera semantica che, per sua stessa natura, cambia continuamente forma, aspetto e contenuti. La purezza, la sacralità delle cose passate e i miti di fondazione sono alcuni degli elementi necessari per crearle una legittimità riconosciuta e indiscutibile, oggetti di studio e non oggetti reali.

Le delicate strutture e le distorsioni sono allora l'impronta della capacità performante dell'etnia nella società. Esistono dei gruppi etnici, esiste una rivendicazione etnica, delle pratiche che sono etnicamente connotate, delle credenze che fondano e che sono fondate all'interno di uno specifico orizzonte di senso, che è riassunto nel termine *etnia*; ma non esiste un'etnia che non sia il prodotto umano contingente di frontiere invalicabili, di limiti continuamente trasgrediti e di confini tacitamente aperti. Proprio alla luce di un processo che si pone al centro della comprensione, la decostruzione dell'oggetto etnico “non deve essere condotta in senso esclusivamente critico, ma deve contribuire [deve essere finalizzata, direi io] a rivelare le caratteristiche specifiche delle realtà etnologiche” (Amselle, 1999: 48).

In questo senso l'etnia è anzitutto una forma specifica di identità collettiva ricorrente a cui si è dato un nome particolare. Che si dica *azeriler*, che si dica i curdi, quelle singole parole richiamano nella nostra mente qualcosa di più che l'omogeneità culturale e un vago sentore di razzismo. A mio parere, nello specificare questa forma di identità collettiva, si tratta innanzitutto di legarla alla dialettica del potere, in particolare al potere nazionale. C'è un legame fortissimo, non sempre cristallino, tra l'etnia e le forme di organizzazione statale, come c'era tra *ethne* e *polis*. Per la stessa ragione ritengo che non sia necessario produrre in questo discorso sull'Altopiano dell'Arasse, e forse anche in altri, un'alternativa all'uso del termine etnia: perché l'alternativa all'etnia, in

²⁸ Citato in Rivera, 2000: 139.

realtà, non esiste. Il fenomeno sociale a cui noi giustamente ci riferiamo con i termini etnia, etnico, etnicità, è caratterizzato, sempre anche se in misure diverse, da una visione del mondo etnocentrica, dalla gerarchia sociale e culturale, dall'ambizione alla purezza conservata dal proprio passato, da una velleitaria integrità nella tradizione e nella trasmissione. Dunque, per descrivere un'etnia, l'insieme complesso dei fattori e dei fenomeni sociali dell'appartenenza, delle frontiere semantiche e degli immaginari collettivi astratti a paradigmi di senso, non esiste nulla di più preciso che il termine etnia.

Non si tratta allora di limitare la libertà del singolo di rivendicare l'identità scelta, o di sminuire o privare un individuo o un gruppo di una forma specifica di identità collettiva. Si tratta invece di riconoscere la forma dell'identità e della rivendicazione e riconoscere in questa un'azione prettamente umana, e in quanto tale sociale, fondata nella cultura e creatrice di frontiere, limiti e confini che, solo grazie alla cultura, possono sopravvivere.

CAP. 12

AGRICOLTURA E RELAZIONI DI GENERE NEGLI ANNI OTTANTA

Il contesto e l'exemplum

Durante gli anni Ottanta Behrooz Morvaridi (1992; 1998), studioso turco interessato all'ambiente naturale e allo sviluppo delle zone rurali in Turchia,¹ condusse alcune ricerche sul rapporto tra l'agricoltura e la società locale di Iğdır, in particolare sul ruolo delle donne, dopo aver svolto un'indagine etnografica nel paese di Akyumak, cinque chilometri a nord della città. In base alle informazioni fornite dall'autore, il primo periodo in cui Morvaridi (1992: 586) visitò il paese risale al 1982-1984, mentre nel 1988-1989 il ricercatore rivisitò le zone "to update my data". Il lavoro di Morvaridi è l'unico – di cui sono venuto a conoscenza – localizzato nella stessa zona in cui sono stato io e impostato su un lavoro di campo che abbia saputo dare voce alla situazione sociale locale e ai singoli abitanti.²

Debbo premettere che la mia ricerca bibliografica in questa direzione si è limitata agli studi pubblicati o comunque messi a disposizione della comunità scientifica internazionale. All'interno di questa categoria l'Altopiano di Iğdır è stato ampiamente studiato dai ricercatori e dalle istituzioni turche, ma l'interesse è sempre stato volto alle risorse naturali (studi morfologici, geologici, idrografici) o allo sviluppo economico, rurale e industriale, della zona. Anche Morvaridi mantiene in parte questa prospettiva, in particolare per quanto riguarda il rapporto tra società e territorio; ciononostante rimane l'unico studio che, con un approccio più olistico, più attento al contesto in cui si intrecciano le dinamiche culturali ed economiche, si sia occupato anzitutto della società locale di Iğdır. Per queste ragioni, al di là della metodologia e dei risultati raggiunti da Morvaridi, ritengo utile presentare il suo lavoro prima di procedere ad un'analisi dettagliata della società e del territorio oggi — anche perché, in di-

¹ Oggi *Senior Lecturer in Development Studies* presso il *Bradford Centre for International Development* (University of Bradford, UK).

² Altri studi sono stati effettuati in zone limitrofe, ma registrano realtà sostanzialmente diverse, dunque utili in generale ma non in questa parte del discorso (cfr. Yalçın-Heckmann, 2012).

versi passaggi, sarà un metro e un punto di riferimento per le mie considerazioni.

Prima di affrontare il contenuto delle ricerche di Morvaridi è necessaria un'ultima osservazione. Nonostante l'autore parta dall'analisi della società locale, Morvaridi non diede molto peso alle peculiarità dell'Altopiano, considerando piuttosto la zona e la società del luogo un ottimo *exemplum* per lo sviluppo economico e ambientale di tutta la realtà rurale turca (1992: 569). Morvaridi non affrontò direttamente le questioni legate alla presenza dei confini, alla storia travagliata di qualche decennio prima e nemmeno la particolare composizione della società del distretto, le migrazioni e le diaspore — finendo così per generalizzare una situazione probabilmente legata anche a fattori culturali specifici dei paesi visitati. L'autore si limitò grossomodo a considerare i cambiamenti nell'ambiente rurale introdotti dalle rivoluzioni tecnologiche ed economiche, senza essere in grado di iscrivere le modalità di questo cambiamento all'interno dei flussi sociali e della storia dell'Altopiano. In generale, la descrizione di Morvaridi sembra infatti voler celare l'esistenza sull'Altopiano di un vasto gruppo non azero, dei migranti turchi e dei curdi, escludendo in tal modo la possibilità di spiegare alcuni atteggiamenti azeri in relazione alla società locale intesa nella sua totalità. Morvaridi rappresenta un'altra isola, simile a Ortaköy, senza però considerare l'ascendente su quel paese dell'arcipelago eterogeneo e composito a cui l'isola appartiene.

Tuttavia questi limiti, più che tutto epistemologici, furono bilanciati dall'analisi accurata della realtà economica locale, dall'attenzione alla storia della tecnica, dalla stimolante prospettiva dell'autore e dalle sue intelligenti riflessioni sulle conseguenze a Iğdır della programmazione economica agricola nazionale, in particolare sulle donne.

Un paragone: il paese di Akyumak

Nello studio di Morvaridi il focus sulla questione di genere sembra nascere in un secondo momento, dopo la prima esperienza ad Ak (diminutivo di Akyumak utilizzato nei testi) quando l'autore, intento a osservare i cambiamenti della società rurale turca, si rende conto che sono le donne in particolare a essere svantaggiate dalle trasformazioni sociali e tecnologiche nell'agricoltura turca. Per Morvaridi la divisione del lavoro tra uomini e donne, infatti, diventa sempre più iniqua quando lo Stato sospende i sussidi volti a favorire l'incremento della produzione locale. Tale interruzione aveva lo scopo di incenti-

vare il passaggio della regione da un'economia incentrata sulla sussistenza a una di mercato. I piccoli agricoltori, la maggioranza nella regione, per mantenere i livelli di guadagno precedenti decisero di incrementare drasticamente l'utilizzo della terra e della forza lavoro femminile, le uniche risorse che erano rimaste a loro disposizione (*idem*: 569).

“The 1985 population census states that 94.9% of rural household heads in Turkey are men and 5.1% are women. However, women are major contributors to agricultural production, making up 53.8% of the agricultural labor force, with 92% working as unpaid family labor.” [568]

Inoltre, i compiti agricoli riservati agli uomini erano diventati nel corso di vent'anni sempre più rivolti all'amministrazione delle piccole aziende agricole: gli uomini si occupavano del mercato, dalla produzione alla vendita, alla gestione del capitale (*idem*: 572-3). Questa situazione sbilanciata era conseguente a due fattori non presi in considerazione dagli interventi governativi: anzitutto una società che segregava la vita pubblica e il lavoro degli uomini e delle donne; quindi il fatto che le attività tipicamente maschili – come l'aratura, la falciatura, lo stoccaggio, il trasporto dal campo al paese – erano ora effettuate in larga parte attraverso l'uso dei trattori e della relativa tecnologia, rendendo i compiti maschili più efficienti e rapidi, ma soprattutto molto meno faticosi (*ibidem*). Al contrario, le attività tipicamente femminili – come la raccolta o la zappatura (la fase più delicata del ciclo di produzione agricola che, nell'Altopiano, dura all'incirca dalla fine di aprile fino ai primi di agosto) – erano lavori che venivano svolti senza l'uso di macchinari o tecnologie (*idem*: 574). In particolare zappare i campi di cotone e di barbabietola da zucchero – produzioni incentivate dal governo negli anni precedenti e quindi le più diffuse nelle campagne – era un'attività considerata nei paesi tassativamente femminile, inadeguata per gli uomini, ma anche per i ragazzi (*ibidem*).

Così l'introduzione della tecnologia e lo sviluppo incentivato dal governo avevano reso il lavoro femminile, di per sé molto faticoso, sempre più lungo e intensivo, mentre all'uomo veniva concesso maggiore riposo e tempo libero. Al cambiamento del lavoro e dell'economia dell'Altopiano aveva resistito la struttura sociale e culturale che vedeva il lavoro maschile separato da quello femminile. In questo contesto di egemonia maschile Morvaridi mette in evidenza tuttavia come le donne, spesso rappresentate come vittime, non rinunciassero ad azioni di resistenza passiva allo sfruttamento e iniziassero a sentirsi come i

reali “breadwinner” della famiglia, scombinando gli equilibri domestici (*idem*: 577-9).

Non la famiglia, ma il nucleo domestico (*household*) è per l'autore l'unità di produzione dei paesi della zona e ognuno di questi nuclei domestici, può essere composto anche dai nuclei familiari di diversi fratelli, per il paese di Ak fino a tre (*idem*: 569), una situazione per altro molto simile a quella riscontrata da me a Ortaköy. Inoltre, come a Ortaköy quasi trent'anni più tardi, nonostante l'esplicito interesse e l'insistenza di Morvaridi, l'autore, un uomo, non riesce a parlare faccia a faccia con le donne del paese senza la presenza di un'altra persona di sesso maschile. La partecipazione delle donne è limitata anche nelle interviste di gruppo “as a result of the cultural restrictions placed on their interaction with men” (*idem*: 569). Le difficoltà non fermarono tuttavia Morvaridi, che riuscì a registrare la dissidenza verso l'ordine costituito di alcune donne che, secondo i loro resoconti, si erano ribellate alle dinamiche di violenza e subordinazione. Nel paese di Ak, sciita e azero come Ortaköy, la superiorità maschile era resa accettabile attraverso una lettura patriarcale e maschilista dell'islam, sostenuta dal *molla* locale: una visione religiosa radicale che era (presentata da un cittadino turco come) estranea alla dottrina ufficiale nazionale. Le donne di Ak, nella visione religiosa e maschile locale, non dovevano coltivare troppi compiti al di fuori dal nucleo domestico, siccome un tale atteggiamento avrebbe portato con sé un'inevitabile spinta verso l'emancipazione (*idem*: 580-4).

Il golpe degli anni Ottanta e le ripercussioni a oriente

Dalla lettura dei resoconti di Morvaridi (in particolare quello del 1992, più dettagliato rispetto alla realtà locale), la società dell'altopiano negli anni Ottanta sembra correre su due binari divergenti: da una parte i cambiamenti economici e l'influenza delle politiche nazionali hanno modificato sostanzialmente il mondo del lavoro e quindi la vita quotidiana di ogni piccolo paese e di ogni nucleo domestico; dall'altra un forte sentimento di appartenenza identitaria e culturale oppone resistenza alle trasformazioni. Morvaridi sembra far emergere, attraverso frizioni familiari e resistenze alle dinamiche di genere, la necessità di un rinnovamento o riadattamento delle regole sociali, in particolare all'interno dei nuclei domestici. Questo sentimento di appartenenza e resistenza, inserito nel contesto della mia ricerca, sembra confermare l'antagonismo verso le popolazioni vicine, ma soprattutto nei confronti dello Stato che aveva ripreso

pesanti politiche educative di stampo kemalista e assimilatorio proprio negli anni Ottanta, dopo il celebre colpo di Stato militare.

Il golpe del 1980 merita una digressione per l'influenza che ebbe sulla vita quotidiana pubblica della Turchia in generale e per valutarne i riverberi nella società dell'Altopiano. Il golpe è legato, nel senso comune e secondo le intenzioni della giunta militare che prese il potere, al crescente sentimento islamico in Turchia e alla necessità di rifondare il laicismo dello Stato. Anche se con ogni probabilità questa fu solo una delle ragioni che portarono al governo di una giunta di generali per il ristabilimento dell'"unità nazionale e della coesione" (Zurcher, 2007: 337), i movimenti fondamentalisti erano così cresciuti da rivendicare nel 1979 il ritorno alla *şariat*, la legge islamica. Queste voci, così come il separatismo curdo, erano piuttosto diffuse e provenivano da sud-est.³

Il comunicato che annunciava la presa del potere da parte delle forze armate fu letto alle 4,30 del mattino del 12 settembre. La giunta militare legittimò l'intervento "facendo riferimento al dovere di proteggere la Repubblica che l'esercito aveva in base alla Legge del servizio interno (*İç Hizmet Kanunu*)" (*ibidem*). Seguirono tre anni di riforme, di legge marziale, di epurazioni degli apparati statali, di "sradicamento del sistema politico esistente" (*ibidem*), che cambiarono faccia e abitudini alla società turca, soprattutto urbana. L'esercito in due anni fece arrestare più di 120 mila persone e, ancora prima che i partiti fossero sciolti e i loro archivi sequestrati e probabilmente distrutti (per la seconda volta, dall'inizio dell'era Repubblicana), le misure repressive erano all'ordine del giorno. A titolo di esempio, "nel 1981, fu proibita ogni discussione pubblica di questioni politiche. Nel 1982, quasi in stile orwelliano, un decreto del Consiglio per la sicurezza nazionale vietò ai politici di dibattere pubblicamente sul passato, il presente o il futuro" (*idem*: 338).

³ Di fatto nel 1979, dopo un decennio di inasprimento delle politiche repressive del regime nazionalista, modernizzatore ed autocratico del figlio di Reza Shah, Mohammad Reza Shah, una rivoluzione dal basso aveva rovesciato la monarchia iraniana e, per mezzo di un referendum, aveva dato vita alla Repubblica islamica dell'Iran. L'ayatollah Khomeini era salito al potere di uno Stato teocratico e aveva dichiarato guerra al nazionalismo — nonostante il suo utilizzo controverso di una retorica nazionalista di autodeterminazione, ben rappresentata dallo slogan "né Oriente né Occidente" (Sabahi, 2009: 184-185). Fu proprio in seguito ai finanziamenti ricevuti dalle organizzazioni musulmane iraniane che i gruppi religiosi turchi acquisirono visibilità (*ibidem*). L'apice di questa visibilità fu raggiunto durante una manifestazione di massa del 6 settembre 1980, nel momento in cui i partecipanti si rifiutarono di cantare l'inno nazionale e, come anticipato, proclamarono il ritorno alla legge islamica.

Come nel colpo di stato del 1961, nel 1982 venne varata una nuova Costituzione. Fu promossa tramite un referendum in cui l'astensione era sanzionata con un'ammenda pecuniaria e cinque anni di perdita del diritto di voto, e fu preceduta dal divieto di criticare i suoi articoli e di criticare i discorsi espressi in suo favore. Il giorno del referendum l'8.6 per cento di voti contrari si concentrò nelle province curde del sud-est. Considerando le università luoghi privilegiati di dissidenza, la giunta militare diede vita anche lo *YÖK* (*Yüksek Öğretim Kurulu*, Consiglio per l'Istruzione Superiore) un organo amministrativo di base ad Ankara che aveva il controllo diretto di tutte le faccende legate all'istruzione, dai programmi alla nomina dei docenti, divenuto infine l'attuale ministero. Lo *YÖK* rese obbligatori vari insegnamenti su Atatürk e sulla rivoluzione turca, come parte di una seconda ondata di nazionalizzazione e laicizzazione dello spirito dei cittadini turchi.⁴

Gli anni che seguirono il golpe rivoluzionarono con la forza la società turca. Tra il 1980 e il 1985 gli abitanti dei centri urbani superano per la prima volta quelli della Turchia rurale, ma affinché lo stesso fenomeno coinvolga la società dell'altopiano turco, bisogna attendere altri dieci anni — senza che l'inversione demografica abbia ancora oggi superato una condizione di equilibrio tra campagna e città. Alla fine degli anni Ottanta, l'isolamento della provincia è molto evidente nel resoconto di Morvaridi e le opportunità di lavoro sono incentrate sul terreno da coltivare, la cui gestione era resa problematica dall'incongruenza dei metodi dell'economia di mercato (monocolture intensive) e di sostentamento (differenziazione attenta alla fertilità del terreno).

Attraverso le narrazioni dei paesani e l'analisi dello sviluppo agricolo e economico di questo distretto di confine lo studio di Morvaridi sembra suggerire un modello di continuità tra il passato e il presente, senza notare fenomeni di interferenza o segni di discontinuità sociale dovuti a quegli anni di stravolgimento della società turca, segnata dal golpe e dal regime militare. Gli abitanti del paese studiato da Morvaridi, in particolare gli abitanti uomini, sembrano indifferenti al corso della storia turca, affezionati alle regole del passato. Da una parte lo studio di Morvaridi è allora un caso studio in cui l'autore slega la

⁴ In generale, come dimostrò l'orientamento dei provvedimenti, per quanto fosse cresciuta l'influenza dell'islam, anche considerando la sua affermazione in Iran, la possibilità di una deriva teocratica dello Stato turco fu solo l'appiglio più evidente che i militari vollero usare per riaffermare il loro potere. La deriva economica, la società irrequieta, la crescita dei movimenti sinistroidi, il terrorismo di sinistra e di destra, il riaffacciarsi della questione curda, furono alcuni dei fattori più importanti che portarono alla violenta fine della Repubblica Turca.

società studiata dal tempo, in cui propone l'immagine del selvaggio, del montanaro isolato dal corso della storia (Kilani, 2009: 247). Dall'altra è probabile che quella terra di confine, isolata da un punto di vista morfologico, non raggiunta da adeguate infrastrutture e per composizione sociale sostanzialmente diversa dal resto della Turchia, abbia subito in maniera minore, rispetto ad altri macro-processi storici, la pressione del golpe e della dittatura del 1980.



CAP. 13

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELLO SPAZIO A İĞDIR

I luoghi delle identità

Fin dall'inizio di questa ricerca ho cercato di muovermi all'interno della dialettica di un territorio e della sua pratica, quotidiana e straordinaria. Lo stimolo era cercare di comprendere il reciproco e inesauribile processo di formazione delle identità collettive e dei luoghi in cui queste si realizzano. L'intreccio tra territorio e società, benché sia uno dei fili alla base della mia ricerca, anche della parte più storica, è un'impostazione che ho maturato nel diretto confronto con il lavoro di campo a İğdir e Ortaköy. Per questa ragione, oltre il vocabolo *etnia*, il cui uso è stato definito in precedenza, anche i termini *identità* e *spazio* sono utilizzati con frequenza in tutto il testo. Come i vocaboli *frontiera*, *limite* e *confine*, questi due termini sono parole di uso comune che è necessario utilizzare con consapevolezza del significato attribuito perché acquisiscano un ruolo costruttivo nell'indagine.

L'identità è una nozione che, in particolare nell'ultima decade, è stato al centro di molte e intense riflessioni, così come di accese polemiche, sconfinite oltre l'ambito accademico delle scienze umane.¹ L'identità e l'etnia sono due concetti strettamente legati tra loro. Come è stato detto, l'etnia è grossomodo il processo di strutturazione arbitraria di una forma particolare di identità collettiva irrimediabilmente legata ad una istituzione statale (anche solo nella mente dell'osservatore), a cui si è soliti riferirci con un nome specifico: gli azeri, i curdi, i turchi. Allo stesso modo, proprio come ho fatto per il termine etnia – dunque senza ricorrere ad un atteggiamento iconoclasta che si rivelerebbe del tutto influente nello stimolare il ripensamento della visione del mondo celata nell'uso del termine – ritengo si possa asservire l'identità al ruolo di indicatrice di un complesso fenomeno sociale di creazione e definizione di un sé e di un alter, i cui caratteri primari, come quelli dell'etnia, sono a-storici e mutevoli. Se l'obiettivo più ampio di questo testo è mostrare come, almeno per il caso del-

¹ Per riportare un esempio noto, si pensi alla fortuna editoriale (anche divulgativa) del volume *Contro l'identità* di Francesco Remotti (1996; 2001; 2005), a cui lo stesso autore ha fatto seguire, più di recente, il testo *L'ossessione identitaria* (2010).

l'Altopiano dell'Arasse, sia il processo di formazione dell'identità, e non l'identità stessa, il fondamento della vita quotidiana odierna della provincia di Igdir, delle sue appartenenze e delle sue resistenze — l'obiettivo di questa breve riflessione introduttiva, benché sia stata sviluppata a posteriori, si pone invece uno scalino più in basso, per affermare l'inesistenza dell'identità intesa come realtà ontologica. L'obiettivo di questi primi paragrafi è allora mostrare che è il processo di costruzione dell'identità l'unica fenomenologia dell'identità che agisce nella realtà (in un discorso, ma anche in un luogo) che può essere osservata e studiata, indipendentemente dal nome che assume.

Per fare questo voglio partire dal presupposto che l'identità non riguardi le persone come singoli individui introversi, ma come individui immersi nel mondo, membri di una società, di uno o più gruppi (come una famiglia, un luogo di lavoro), oppure esclusi da tutto questo, apparentemente soli e isolati, parte di gruppi opposti, non per forza antagonisti, ai primi. Allargando l'orizzonte di tale concezione posso riportare a sostegno di questa tesi un'affermazione di Tim Ingold (2004: 135): "le persone non importano le loro idee, progetti o rappresentazioni mentali nel mondo, poiché proprio quel mondo, per prendere a prestito una frase di Merleau-Ponty², è la patria dei loro pensieri. Solo in quanto essi abitano già nel mondo, possono pensare i pensieri che pensano". Se il mondo è il contesto indissolubile al pensiero — un contesto di ininterrotto movimento, trasformazione, metamorfosi — l'identità va dunque affrontata come una discriminante culturalmente connotata che astrae la realtà per definire categorie apparentemente fisse e omogenee; uno strumento con cui si classificano i soggetti della *vita sociale*, in cui *ego*, *alter* e *mundus* sono inestricabili. L'utilizzo del termine identità diventa quindi il marcatore di un fenomeno sociale, antropologico più che psicologico. Immersa nel mondo, l'identità rivela la sua natura di limite semantico, una frontiera tracciata e posizionata in base a scelte artificiali — e infine rese performanti, dunque legittimate ad agire nel mondo, con una *naturalizzazione* realizzata grazie alla celebrazione delle particolarità.³

² Maurice Merleau-Ponty, 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, p. 24.

³ Scrive Remotti (1996: 21): "L'identità si avvinghia alla particolarità, perché la particolarità è garanzia di coerenza, e la coerenza è un valore tipico dell'identità. Per avere identità occorrono infatti la continuità nel tempo, per un verso, e la coerenza sincronica dell'assetto. Quanto più si è particolari, tanto più si hanno le garanzie di coerenza e di continuità e dunque un incremento del valore d'insieme dell'identità."

Tale riduzione del concetto di identità ad un processo di costruzione culturale non si scontra, come si potrebbe sospettare, con l'evidenza di limiti fisici e talvolta fisionomici specifici. È invece l'identità come fenomeno processuale, come risultato di un'azione ininterrotta, che utilizza tali limiti fisici all'interno della costruzione culturale di se stessa, cioè di una sola tra le possibili tassonomie sociali — limiti che in un secondo momento hanno il potere di definirla. In altre parole, il processo di costruzione dell'identità seleziona solo alcune delle differenze fisiche per eleggerle a caratteri *particolari* dell'appartenenza o dell'esclusione, creando un nucleo di fenomenologie dell'identità che strutturano l'identità stessa, difficile da scindere per l'apparente coerenza data dall'impossibilità di distinguere l'origine e il fine.

La stessa percezione dei limiti fisici si basa infatti principalmente su due fattori. Da una parte infatti è dominata dal vedere, per la nostra società il senso dominante nella percezione del mondo e nella costruzione di tassonomie, che come noto non è uno strumento oggettivo, ma al contrario è educato dalla cultura di appartenenza — come la trattazione sui viaggiatori europei dell'Ottocento dovrebbe avere, almeno in parte, mostrato. Dall'altra l'osservazione, l'ascolto e la comprensione del ruolo (di una lingua, ad esempio) è una pratica fortemente condizionata dal contesto in cui avviene e dalla prospettiva in cui ci si pone — come avrebbe dovuto mostrare il percorso contraddittorio e mutevole dell'ideologia panturchista nella definizione delle etnie turca e azera.

Riconducendo questa riflessione alla mia esperienza di campo scopro che, nonostante la mia consapevolezza, l'influenza di entrambe questi fattori mi ha impedito di distinguere ad una prima occhiata i figli di Serdar, gli unici ragazzi curdi della scuola di Ortaköy. La diversità fisica, che stigmatizza pubblicamente la famiglia curda agli occhi di Firat e degli altri paesani, è al mio occhio (forse) poco allenato del tutto invisibile. In realtà, un'osservazione più attenta può svelare come esista un processo di sintesi di una serie di differenze nell'atto del vedere, nell'apparenza fisica. Oltre al mio sguardo inadeguatamente educato, per i paesani la fisionomia dei figli di Serdar incorpora altre diversità, come l'accento nel parlare il turco, la povertà che li contraddistingue, un certo modo di comportarsi e muoversi strutturato sull'isolamento di cui sono vittime in paese e, ancora di più, le vicende in cui sono stati coinvolti, ben note a tutti ad Ortaköy.

In ogni caso l'identità in paese è costituita anzitutto da un discorso e da una pratica (Remotti, 2010: 104), è dunque il frutto del processo, spesso arbi-

trario, non per forza consapevole, di trasformazione di uno dei possibili mutevoli limiti in realtà immanente e universale, a cui si accompagna la selezione e la formalizzazione arbitraria di alcune tra le tante differenze che infine fungono da categorie assolute per separare le persone o i gruppi. Oltre all'immersione nel mondo, l'identità si lega a doppio filo all'alterità *che / con cui si costruisce*: in altre parole, il processo di definizione dell'identità ha sempre due facce e consiste nel processo di demarcazione, più che nella formalizzazione delle due fazioni opposte. La scoperta europea del Caucaso, così come trattata nella prima parte, avviene attraverso itinerari consolidati che a forza di essere percorsi tracciano non solo i caratteri dell'identità del Caucaso, ma anche e soprattutto di quella europea. Nei termini di Francesco Remotti (1996: 7) si assisterebbe ad un'operazione di assimilazione (volta a generalizzare al suo interno) e di separazione (volta a specificare al suo esterno). L'identità, l'alterità, lo spazio, i confini, i limiti, diventano in questo modo categorie del pensiero necessarie l'una all'altra, frontiere semantiche indispensabili per costruire una comune percezione del mondo, una basilare forma di appartenenza.

Nel caso della storia dell'Altopiano, ma in maniera ancora più evidente in quello di Iğdır e di Ortaköy, questo tipo di frontiere – che possiamo tracciare grazie all'esperienza etnografica, tentando di assumere una prospettiva *dall'interno* – agiscono per legittimarsi e perpetrarsi e solo in taluni casi si materializzano in vere e proprie limitazioni fisiche dello spazio.

Come ho anticipato, l'ambizione dell'analisi particolare dell'organizzazione sociale dello spazio locale, dei limiti fisici e simbolici, materiali o immaginari, è mostrare le forme di appartenenza e le forme di resistenza (fenomenologie dell'identità come processo) presenti sull'altopiano, in particolare a Ortaköy. *Karabekir caddesi, Merkez, Kanal sokak, Meydan* e tutti i luoghi in cui l'identità collettiva di Iğdır, dei suoi gruppi, ma soprattutto di Ortaköy, si produce e si manifesta, diventano una rappresentazione del doppio processo di appartenenza e resistenza che la società locale intrattiene con se stessa e con le realtà esterne.

Tale spiegazione tendenzialmente impersonale rischia di far perdere di vista la sorgente di tale processo. Secondo la nota dialettica di spazio e luogo di

De Certeau⁴, al centro della comprensione non si trovano né il luogo né lo spazio, ma l'uomo e la sua capacità di azione. Così anche per Remotti (1993, 31): "I corpi si muovono o risiedono in certi luoghi; i corpi non possono fare a meno dei luoghi. I luoghi sociali, a loro volta, sono destinati ad accogliere in qualche modo dei corpi; e anche quando vi siano dei luoghi vuoti, dei luoghi costruiti per accogliere nessun corpo (...), il nesso luoghi-corpi è pur sempre evidente, se non altro in virtù della stessa negazione e dello stesso divieto". Riconoscendo tutto ciò, il luogo non può essere trattato come semplice contesto, avulso dagli individui che lo frequentano, e la sua organizzazione, le mappe e lo studio delle architetture, vanno considerati strumenti complessi (presi in prestito da altre discipline) che permettono focalizzazioni su diverse distanze e diverse prospettive.

Per concludere questa riflessione si potrebbe sostenere un parallelo che, seppure imperfetto, può allentare i fili che formano l'intreccio di spazio, luoghi e forme identitarie – tra cui l'etnia. Se ogni forma di identità è pensata come lo spazio, dunque come una categoria per pensare e non una realtà ontologica, l'Altopiano, Iğdır e Ortaköy sono allora i luoghi dell'identità, materializzazioni di un processo fenomenologico complesso e sempre in atto nell'azione dell'uomo (un'insieme mutevole e contraddittorio di elementi vari, indefiniti e non limitati) a cui si attribuisce (e l'antropologia in questo ha contribuito) un confine tanto netto e universale quanto fittizio e particolare, la cui funzione di limite è spesso estranea alla realtà dell'esperienza.

Due cesure e tre rappresentazioni della provincia di Iğdır

Diversamente dalle cesure della storia turca come comunemente sono evidenziate dalla storiografia occidentale, il percorso dei capitoli precedenti ha evidenziato per la provincia di Iğdır tre principali modi di rappresentare l'Alto-

⁴ Da un punto di vista antropologico è utile introdurre un'ultima distinzione volta a chiarire i concetti di *luogo* e *spazio*, dato che i due termini hanno differenti legami pratici e teorici con l'identità, le forme di appartenenza e di resistenza: secondo una celebre espressione di Michel De Certeau (1990, 175) "lo spazio sarebbe per il luogo ciò che diventa la parola quando è parlata". L'organizzazione dello spazio sarebbe allora il pensato, il risultato dell'azione dell'uomo nel mondo, in un luogo. O meglio ancora un luogo sarebbe la messa in atto, la fenomenologia dello spazio, capace di influenzare, come un parola parlata, la stessa azione dell'uomo. È utile notare come ben oltre questo aforisma, la riflessione sui luoghi di De Certeau non si areni nel dualismo tra mente e corpo, ma proponga una prospettiva attenta all'equilibrio tra pressione sociale e risposta individuale (cfr. *idem*: 66-67).

piano. Nell'arco di tempo preso in considerazione da questa ricerca le rappresentazioni cambiamo due volte la loro forma, tre volte il significato.⁵

[1] All'inizio di questo testo l'altopiano era una zona di confine in cui una linea tracciata a ovest, lungo le creste del massiccio turco, non interrompeva e poco controllava le migrazioni e gli spostamenti di persone, merci e idee. L'influenza del potere centrale in vigore sembrava essere relativa e limitata, anche se accresciuta dal dominio russo che aveva introdotto nuovi scambi a lungo raggio. Lentamente, tuttavia, l'avvicinarsi della fine del secolo portava con sé un nuovo ruolo per i confini politici.

[2] Alla fine dei primi vent'anni del Novecento, dopo un periodo di devastazione e lotta, quando il territorio venne diviso da un confine tracciando una linea immaginaria che seguiva il *talweg* del fiume, cambiava la forma dell'Altopiano. Inoltre le migrazioni, gli scambi e i traffici furono interrotti dalle autorità. In maniera sempre più insistente il governo centrale turco introdusse forme di potere diretto sul territorio: ben oltre la militarizzazione già presente a fine Ottocento, lo Stato agì introducendo una disciplina nazionale (turca) nella vita sociale, nell'educazione e nella religione.

[3] Infine il crollo dell'Unione Sovietica, la dissoluzione della Cortina di Ferro e le nuove ostilità tra le ex-repubbliche sovietiche condussero ad una nuova ridefinizione della zona: il varco aperto verso il Nakhichevan non indusse un cambiamento nella forma del territorio, ciononostante variò sostanzialmente la pratica e il significato dei luoghi e dei percorsi. L'operazione politica creò nuovi orizzonti di comprensione, nuovi itinerari, nuovi valici (benché limitati e abbastanza controllati) che coinvolsero la popolazione del Nakhichevan e in parte quella azerbaigiana — il cui contributo fu proporre una nuova lettura non solo del presente politico, ma anche del passato storico.

Tuttavia, ognuna di queste possibili cesure identificate attraverso la rappresentazione dell'Altopiano non avvenne in maniera repentina e deve essere pensata come l'apice (o il pedice) di un lento e progressivo mutare influenzato dal mondo esterno. Rileggendo la storia dell'Altopiano alla luce di quanto sostenne Michel Foucault (1975), le cesure possono essere intese come la normalizzazione di momenti di precedente confusione, in cui le migrazioni e gli itinerari non hanno forma e direzione precisa dal punto di vista del potere centrale, che

⁵ Si noti che in due secoli l'Altopiano era passato in mano persiana, ottomana, russa, sovietica, armena e turca, ma il tracciato del confine era stato modificato una sola volta.

sente sfuggire la sua capacità di controllo e influenza, quindi si impegna per rinnovare le sue strategie.

La situazione attuale dell'Altopiano di Iğdır è il prodotto complesso e contraddittorio dei processi che portarono ad ognuna di queste cesure e delle loro conseguenze, ma chiaramente detiene un rapporto privilegiato con l'ultima. Alla fine degli anni Ottanta l'abbattimento della Cortina di Ferro tracciata lungo il *talweg* dell'Arasse mette a contatto popolazioni che, prive di legami e conoscenze personali, gestiscono le loro relazioni identitarie come, secondo le teorie di Harold Garfinkel,⁶ si potrebbe spiegare l'incontro di due sconosciuti inconsapevolmente attenti alla stabilità sociale: si sostituisce alla conoscenza personale e dunque alla fiducia, una diffidenza normativa e conservativa fondata su questioni radicate nel tempo, in questo caso complesse e irrisolte. I danni di 70 anni di politiche ostili tra governi si riversano in breve tempo nella vita sociale della provincia. I legami economici internazionali, gli allineamenti e le vicinanze diplomatiche, ogni imposizione dall'alto pregiudica una possibile soluzione dal basso. Decisioni d'autorità impediscono all'altopiano dell'Arasse, su entrambe le sponde, di intraprendere il lungo processo di emancipazione dal suo passato. Per un idealismo storico, politico ed economico, l'Altopiano sacrifica la prospettiva di un potenziale cambiamento culturale ed economico sostenuto grazie a rapporti personali, gli unici in grado di affrontare la paura di perdere la propria specificità, di superare una parte del proprio passato (Lévi-Strauss, 1971: 79).

In questo contesto ogni mutamento degli itinerari e delle migrazioni che coinvolgono l'Altopiano è alla base della formazione delle comunità e delle loro forme di appartenenza e resistenza. Le comunità curde della zona, fin dalla fondazione della Turchia moderna, sono state influenzate e isolate dall'assimilazione strategica kemalista. Lungo un ampio arco di tempo, minacciate prima dalle leggi per l'insediamento, quindi dalle trasformazioni economiche delle province orientali, dalla difficoltà di muoversi liberamente sul territorio e dalla svalutazione del bestiame d'alpeggio rispetto a quello di allevamento, alcune *aşiret* e molte famiglie curde sono state costrette ad adattare il loro modo di

⁶ Cfr. Harold Garfinkel, 1963. "A conception of, and experiments with, *trust* as a condition of stable concerted actions" in O. J. Harvey, *Motivation and social interaction*. New York: Ronald Press [2004. La fiducia: una risorsa per coordinare l'interazione. Tr. it. Maureen Galvin. Roma: Armando].

vivere.⁷ È questa la storia di Serdar, *alter* curdo di Ortaköy. Come mostra il caso di Serdar questi cambiamenti hanno influenzato l'isolamento di molte famiglie dell'altopiano e indebolito le loro reti sociali; hanno infine accentuato divisioni e differenze mettendoli a contatto con meccanismi economici che sottomettono l'assimilazione culturale. Il cambiamento degli itinerari e della vita nell'est turco è arrivato a minare l'ordine sociale preesistente della famiglia e dell'*aşiret* di Serdar (cfr. Özgen, 2007).

Su un versante opposto a quello curdo sembra porsi l'immigrazione azera, più volte favorita dai mutamenti degli itinerari. In seguito all'annessione e alla scomparsa di ogni forma di vita armena dall'altopiano, con la fondazione dello Stato e la legge del 1934 che regolava l'insediamento nei territori orientali, fino agli scontri nelle repubbliche ex-sovietiche del Caucaso meridionale, l'immigrazione azera ha rivoluzionato la composizione sociale dell'altopiano. Le comunità azere che, provenendo da oriente, si trasferivano nei territori al di là dell'Arasse costruivano una propria specifica identità, insolubile a quella azerbaijana,⁸ inizialmente antagonista a quella sovietica e, in seguito all'apertura della frontiera con il Nakhichevan, devota alla rinascita di un rivitalizzato sentimento panturco.

Una terra e quattro vie

Oggi il territorio della provincia di Iğdır è il confine orientale turco ma anche il limite occidentale azero e settentrionale curdo, nonché l'oggetto delle rivendicazioni armene, politicamente superate,⁹ ma culturalmente non sopite. La provincia è collegata a oriente con il Nakhichevan, a nord con Kars, a ovest con Erzurum, a sud con Doğubayazıt. Il confine armeno è chiuso e nel pano-

⁷ Il nomadismo delle comunità curde è spesso dato per scontato, ma non tutte le società curde sono nomadi. Inoltre, è bene specificare che gli itinerari dei nomadi curdi avevano e hanno, in linea di massima, non solo un percorso ma anche un punto di partenza privilegiato e fisso nel tempo. Non sono itinerari improvvisati di volta in volta, ma ricorrenti e legati alle conoscenze accumulate e alle necessità del bestiame (cfr. Thevenin, 2011).

⁸ Come s'è detto, *azeriler* è il termine con cui in Turchia si indicano sia gli azeri cittadini turchi che gli abitanti dell'Azerbaijan.

⁹ Nel 2009 la Turchia aveva firmato i protocolli di Zurigo con l'Armenia, formalizzando il riconoscimento reciproco dell'Arasse come confine. L'avvicinamento politico tra i due paesi era stato percepito dalla comunità azera, in parte immigrata dai territori ex-sovietici, come un tradimento dell'ideologia panturca posta alla base del legame privilegiato tra turchi e azeri (İdiz, 2010: 43).

rama sociale e internazionale attuale ogni discorso sulla possibile apertura di un valico suona più velleitario e propagandistico che politicamente fondato. Ancora una volta questa possibilità è infatti riservata alle istituzioni, che non sembrano sensibili alla situazione delle popolazioni dell'Altopiano, alla storia, ai conflitti e alle identità locali — ad esclusione dei periodi elettorali, dove i temi riaffiorano per essere strumentalizzati a seconda della necessità e della fazione.

Ad ogni modo esistono delle profonde differenze tra le quattro vie oggi aperte che collegano il territorio turco dell'Altopiano con il resto della Turchia e con il mondo esterno. La strada che conduce a nord, a Kars, al Mar Nero e alla Georgia, è poco curata ma libera dai controlli della polizia o dalle attività dai gruppi paramilitari illegali curdi. La strada si presenta come un lungo e panoramico sentiero tra i due altopiani, con alcune libere deviazioni verso est e ovest aperte al traffico, altrettante chiuse. Quelle aperte esplorano i rilievi che isolano l'altopiano a occidente. Quelle chiuse coincidono con i tratti in cui la strada sfiora i territori armeni e potenzialmente li potrebbe unire. In questi casi cartelli di divieto, filo spinato e postazioni dell'esercito turco avvertono i viaggiatori di proseguire senza fermarsi, di non provare ad avvicinarsi al confine. Lungo questa via i viaggiatori possono muoversi di giorno e di notte così come fanno i greggi dei pastori curdi durante la transumanza. Ciononostante tale rotta resta poco praticata dagli abitanti dell'altopiano e ancora meno servita dagli autobus interurbani, ad esclusione di quelli di proprietà delle compagnie aeree che collegano Iğdır con l'aeroporto di Kars.¹⁰

La strada che procede verso sud e la strada che conduce a ovest sono i due itinerari maggiormente sorvegliati. La prima raggiunge Doğubayazıt, quindi l'Iran, Ağrı o Van. La seconda coincide inizialmente con la strada per Kars ma, prima di risalire il dislivello tra le due regioni, svolta nelle valli dell'Arasse, verso Erzurum, per la Turchia centrale, per Ankara e soprattutto per Istanbul. I mezzi che si muovono su queste due vie sono frequentemente ispezionati dall'esercito turco, a volte anche dalla polizia. I viaggiatori vengono identificati e i passaggi censiti. I posti di blocco possono essere mobili, sistemati non lontano da una caserma o in un tratto di strada più isolato; oppure fissi, stabili, visibili da lontano grazie alle due torrette ai bordi della strada e ai cartelli che segnalano il legno e il filo spinato usato per restringere la carreggiata, le bande

¹⁰ In seguito alla recente apertura di un aeroporto nei pressi di Iğdır tali percorsi sono quasi del tutto scomparsi.

chiodate per terra. Su queste strade viaggiano la maggior parte delle persone e delle merci che arrivano e partono da Iğdır: autobus interurbani, auto private e autotreni carichi di frutta e verdura da lavorare; e ancora mezzi privati provenienti dal Nakhichevan e altri provenienti o diretti in Iran; ma sulle stesse strade viaggiano anche i sentimenti di sommossa e i rifornimenti militari dei separatisti curdi. La presenza di gruppi paramilitari curdi lungo gli itinerari verso Doğubayazıt, in particolare lungo la strada che continua verso Van, ha portato le amministrazioni a sconsigliare ufficialmente di viaggiare nelle ore notturne lungo tale tratta. Gli scontri armati tra Stato e separatisti, i rapimenti e la propaganda su entrambe i fronti hanno diffuso un sentimento di insicurezza che, durante una gita fuori porta al lago di Van, fa litigare Baran e Firat con Alp: i primi due sono impauriti dall'ipotetica presenza di milizie curde lungo il tragitto per il ritorno a casa, dunque decisi a viaggiare il mattino seguente, mentre Alp è propenso a rientrare la sera stessa, essendo diffidente rispetto agli allarmi lanciati dalle autorità turche.

Gli itinerari, la storia, l'economia, la forte presenza dello Stato e la popolazione divisa in gruppi influiscono sull'organizzazione dello spazio dell'altopiano. Il territorio fertile e l'isolamento dal resto della Turchia della provincia hanno catalizzato lo sviluppo economico (commerciale e di sostentamento) nelle attività agricole. Questo tipo di attività di approvvigionamento ha costruito una fitta rete di strade (e relazioni) tra i paesi dell'altopiano turco, numerosi già in passato, e il centro abitato di Iğdır; così come ha reso più importanti alcuni tracciati al di fuori della provincia, come la strada per Erzurum, sede della corporazione manifatturiera dello zucchero, riferimento per le attività agricole a partire dai lontani anni Sessanta (Morvaridi, 1992).

La tendenza comune a concepire la città come elemento trainante dello sviluppo di una regione rischia però di portare ad un'aberrazione nella descrizione della provincia: i paesi più o meno vicini alla città, come Ortaköy, non sono cresciuti in seguito all'espansione urbana, bensì sono stati il fulcro delle attività e dello sviluppo della regione. Solo in un secondo momento il potere amministrativo si è concentrato nel centro urbano, che ha acquistato rilevanza con la svolta liberista della Turchia e l'avvento dell'economia di mercato. In ogni caso la città non si è estesa attraverso la campagna, ma i paesi di campagna sembrano aver esteso i propri rami fino a farli intrecciare nel tessuto urbano, in corrispondenza dell'antica quarantena, all'incrocio delle vie di comunicazione più importanti. Questo tipo di progressione trova una corrispondenza concreta nel-

l'osservazione della crescita demografica, sbilanciata verso la campagna rispetto al resto della Turchia, e nell'analisi dell'economia ancora oggi prevalentemente agricola della zona.

Relazioni tra il centro urbano e i paesi: una società diffusa

Nonostante abbia trascorso a Ortaköy gran parte del mio tempo, durante tutta la mia permanenza nell'Altopiano la mia vita quotidiana, così come quella dei maestri e di molti abitanti del paese, è sempre rimasta legata a doppio filo con Iğdır. Inizialmente il mio arrivo in paese assieme a Firat aveva creato in quasi tutti i paesani una connessione fissa e insolubile (se non con il tempo e la permanenza) tra la sua figura e la mia. Aveva aperto molto in fretta alcune porte, ma ne aveva chiuse altrettante. Questa associazione fatta dagli abitanti del paese, ben oltre il legame che io e la mia ricerca detenevamo con Firat, mi aveva costretto a scartare immediatamente l'idea di trovare una sistemazione a Ortaköy.

Spinto alla riflessione dalla prima battuta d'arresto, arrivata più rapidamente di quanto avessi potuto prevedere, ero stato sorpreso dalla mia ingenuità nel lasciarmi coinvolgere in modo passivo dalla situazione e dalla mia mancata capacità di emanciparmi dalla figura di Firat, dall'ostilità che lui personalmente sperimentava come insegnante di una scuola elementare statale. L'ostilità rivolta a quel ruolo era in realtà, per me e per lui, del tutto inaspettata. Ciononostante, non poter soggiornare a Ortaköy mi era sembrato sul momento un semplice quanto fastidioso impedimento metodologico che avevo legato alla mia inesperienza, un problema che speravo si sarebbe risolto con il trascorrere del tempo.

In un secondo momento, di fronte alle resistenze incontrate da Firat nella ricerca in città, mi ero reso conto che il rifiuto dei paesani di fare soggiornare presso di loro degli estranei evocava un pensiero più complesso: era la prima strategia di resistenza della comunità al mondo esterno, oltre che l'emblema del vincolo a doppio filo esistente tra i paesi e la città. Da una lato la mancata possibilità di abitare a Ortaköy rifletteva una forma di chiusura del paese e della comunità al mondo esterno. La distanza e il mantenimento delle relazioni a un livello normativo non erano semplice diffidenza, ma una forma di tutela passiva con cui la comunità cercava di mantenere la propria indipendenza. L'atteggiamento dei paesani era una strategia per difendere alcuni valori connessi all'organizzazione del proprio spazio, ad un determinato modo di abitare che era una delle attività in grado di produrre le loro vite, dunque se stessi (In-

gold, 2005: 504). Dall'altro lato impedire a me e Firat di stabilirci in paese non comportava la nostra estromissione dalla vita quotidiana di Ortaköy. I paesani (di cui in quel momento conoscevo a mala pena il nome) rivelavano una certa apertura e abitudine alle piccole immigrazioni quotidiane, ai traffici provenienti dall'esterno. Anche sotto questo punto di vista la mancata possibilità di trovare una casa si rivelava ancorata a questioni più ampie, radicate nella cultura dell'Altopiano, che non potevano riguardare solamente l'organizzazione del territorio in quel momento o le nostre singole persone. Questa apertura non era neanche un flusso univoco, una sorta di canale di approvvigionamento: era un'altra delle attività determinanti nella produzione dei paesani di se stessi (*ibidem*), praticata attraverso il viaggio dei paesani da e per la città e attraverso i traffici con le zone attorno e il mondo esterno più in generale — fattori che avrebbero infine contribuito notevolmente a definire il paese.

Da una prospettiva interna il paese non appariva un elemento autonomo e separato dalla città, così come inizialmente l'avevo interpretato. Nel confronto con la volontà dei paesani, in particolare dell'*eski muhtar*, il mio sguardo veniva spostato forzatamente verso le connessioni personali e strutturali che il paese deteneva con la città vicina e con gli altri insediamenti attraverso la ramificata rete viaria. Riletto a posteriori, questo vincolo ad una sorta di pendolarismo etnografico sarebbe stato fondamentale per mettere in risalto gli itinerari dei *dolmuş* lungo *Kanal sokak*, l'articolazione delle reti sociali e le separazioni praticate dagli abitanti del paese della sfera familiare da quella legata al lavoro, all'approvvigionamento, allo svago o al vizio: avrebbe spiegato in maniera complessa e tendenzialmente completa il caffè di Faruk, Mert l'elettricista,

Ahmet con il carro e il cavallo, l'influenza della famiglia di Zeynep nel guidare il suo inserimento in paese.¹¹

Il perdurare della mia posizione liminale ad Ortaköy, mentre ero impegnato in vani tentativi di superarla prima del tempo, mi avrebbe permesso di svelare anche quelle reti sociali sviluppatesi tra il paese e la città che, ad uno sguardo più attento, non sembravano solo differenziate ma segregate. La più significativa di queste reti è quella di Faruk. Faruk era l'agricoltore e l'allevatore del paese; ma Faruk era anche il gestore della più grande bisca clandestina del centro città. Girava per Ortaköy con i pantaloni di velluto, i maglioni di lana spessa e una vecchia giacca di pelle; lo si incontrava ad Iğdır con i jeans stretti e il blazer su una maglietta alla moda. Nel cortile di casa aveva gli strumenti del lavoro e, sul retro, ampi frutteti; ma dentro un magazzino chiuso agli sguardi dei paesani aveva un pollaio pieno di gabbie e galli senza cresta. Nonostante nel territorio la tendenza fosse quella di integrare le reti e, come avrebbe mostrato

¹¹ In questa parte del discorso mutuo la terminologia per la descrizioni delle relazioni del rapporto tra organizzazione dello spazio e relazioni sociali dalla *network analysis* di Ulf Hannerz (1980), pur non condividendo appieno la riproposizione del paradigma centro-periferia che, di fatto, mi sembra sia aggirato ma non destinato a scomparire in tale teorizzazione. Secondo Hannerz le persone coinvolte in ogni interazione, dalla relazione più intima al semplice scambio di battute o sguardi, si adeguano ad un ruolo, un'immagine di sé stessi e un comportamento basato su "un certo grado di informazione personale e un certo grado di controllo normativo" (Hannerz, 1980: 409). Alla luce di ciò la presenza di un diverso numero di ruoli in un soggetto non deve essere intesa in maniera negativa: non è una mancanza di coerenza, non è un atteggiamento contraddittorio; è invece un'adeguamento necessario perché la vita in società, una vita complessa, non collassi. I ruoli nascono dall'impossibilità di avere a che fare in via esclusiva con persone con cui si detiene lo stesso grado di reciproca conoscenza, in pratica in società in cui i ruoli non siano sovrapposti: il padrone di casa non è un parente, il datore di lavoro non è un familiare, gli amici si muovono in ambiti diversi dal nostro. I ruoli sono "coinvolgimenti situazionali finalizzati, che implicano una dimensione di consapevolezza e una dimensione di controllo delle risorse" (*ibidem*), necessari appunto a prendere parte ad una vita sociale diversificata come quella della provincia di Iğdır. Tuttavia l'assunzione di un ruolo (variabile dell'interazione) è vincolata ad alcune discriminanti (costanti dell'interazione). Le discriminanti di ruolo più evidenti sono l'appartenenza etnica, il sesso e l'età (elementi presenti nella riflessione sociologica, seppure in forme diverse, da sempre; cfr. Erving Goffman, 1998. *L'Ordine dell'Interazione*. Tr. it. P. P. Giglioli, Roma: Armando, p. 85). Queste discriminanti sono situate, proprio come i ruoli e come ha mostrato il caso dei figli di Serdar. Inoltre "a seconda di come sono definiti culturalmente tali attributi stabiliscono quali ruoli una persona può assumere nei confronti di chi li svolge e in quali modi" (*ibidem*). La differenza sostanziale (ma analitica) tra un ruolo e una discriminante di ruolo è allora il limite che le discriminanti impongono per la loro evidenza, per l'impossibilità di essere nascoste. Per un ulteriore approfondimento di questi argomenti si rimanda all'opera di Hannerz (1980), in particolare al capitolo conclusivo.

la ricerca della casa, l'appartenenza etnica e i legami di parentela erano discriminanti efficaci, i ruoli di Faruk erano segregati uno rispetto all'altro, in luoghi diversi, con funzioni diverse. Se la prospettiva su Faruk segregava le reti, quella sul suo caffè le riuniva secondo un nuovo ordine, in un nuovo schema di significati e interpretazioni dei ruoli e delle discriminanti. In ogni caso anche Faruk attraverso le sue relazioni sociali e lavorative, viaggiando lungo *Kanal sokak*, contribuiva a dissolvere il limite tra la campagna e la città. L'Altopiano prendeva la forma di una società diffusa, a bassa intensità, in cui erano offerti diversi modi di organizzare le reti, le relazioni e il proprio repertorio di ruoli. Anche la vita di Zeynep riconduceva allo stesso meccanismo: nonostante la sua vita fosse segregata tra Ortaköy e Iğdır questa situazione nasceva proprio dalle relazioni della sua famiglia con gli abitanti del paese, che dunque sembrano integrare ancora una volta città e campagna.¹²

Questo tipo di organizzazione delle reti sociali aveva un corrispettivo nell'organizzazione dello spazio urbano e non: i paesi lungo *Kanal sokak* erano piccole comunità con dei confini facilmente valicabili e un'identità collettiva inscritta all'interno di questi; la vita quotidiana, le reti, le relazioni e i ruoli, mostravano che ogni paese non era un'unità isolabile, a meno di non perderne il senso, e che l'appartenenza non era una questione radicata semplicemente all'interno del gruppo.

Adoperando questa prospettiva per indagare la zona l'Altopiano di Iğdır veniva rappresentato come un vasto tessuto connesso in modo fisso e variegato. Le strade, i mezzi, i legami tra paese e città scardinavano i punti critici degli studi di comunità (*community studies*) nella cui categoria la mia ricerca si inseriva. Al centro della mia indagine non c'era una comunità chiusa in se stessa, ma una comunità che produceva il suo spazio e le sue identità e definiva le sue forme di appartenenza e di resistenza grazie al continuo traffico con le realtà circostanti. Lo stesso processo mostrato nelle rappresentazioni passate dell'Altopiano, le cui ripercussioni delle migrazioni e degli itinerari stranieri emergo-

¹² Benché non abbia avuto il modo e l'occasione di sviluppare tale riflessione mentre ero ancora sul campo, a posteriori mi rendo conto che sarebbe stato interessante approfondire l'indagine attraverso uno studio sistematico delle reti degli abitanti di Ortaköy, per capire le dinamiche relazionali tra i paesani e i cittadini: come avvengono le conoscenze, se i ruoli e le reti siano in maggioranza integrati o in maggioranza separati, in quali casi lo siano, etc. Altre domande sarebbero potute sorgere: chi ha reti dense e esclusive nel paese, chi ha reti più estese e a grappoli differenti? Chi lavora in città porta le reti a integrarsi a quelle del paese? Faruk ad esempio non lo fa, ma probabilmente Mert sì.

no anche nelle divisioni di oggi. In fin dei conti, gli abitanti di Ortaköy erano stati i primi a impedirmi di creare con la mia analisi l'idea del loro paese come di una piccola comunità impenetrabile, isolata e auto-referenziale.

Ad ogni modo questa appartenenza ad un tessuto intrecciato e connesso in modo capillare non comportava la dissoluzione dell'identità collettiva del paese — come l'appartenenza ad un gruppo non comporta la perdita dell'identità individuale. A Ortaköy resisteva dunque un'identità collettiva specifica, costruita tramite le forme di resistenza ai traffici con gli altri paesi, la città e le zone attorno, oltre i confini politici e morfologici.

Io e Firat eravamo inizialmente parte di questi traffici: la nostra presenza era gestita dal paese in modo tale che le nostre attività potessero avvenire solo in determinati luoghi, in determinati momenti. Come per la ricerca di un'abitazione non si trattava di opposizione o di un categorico rifiuto, ma di una forma di resistenza. In questo tipo di gestione dei traffici e dello spazio *Kanal sokak* aveva un ruolo (e una posizione, come vedremo in seguito) fondamentale: rappresentava la direttrice su cui si muovevano le persone, le relazioni, i ruoli e le idee, la direttrice su cui viaggiavano sia il paesano che l'abitante del paese vicino, sia l'insegnante che ogni altro estraneo. La specificità di Ortaköy non era assolutamente fondata sull'isolamento e la conservazione di un'immagine identica nel tempo; si basava piuttosto sull'integrità del gruppo (almeno sotto alcuni aspetti) e sulle sue strategie di equilibrio e resistenza. La chiave dell'identità collettiva di Ortaköy era messa in mostra nella capacità di disciplinare ogni traffico interno ed esterno a proprio modo, un'operazione che definiva e aveva bisogno di essere svolta da una collettività. Ancora una volta l'organizzazione dello spazio era uno specchio di questo equilibrio apparentemente fondato sul binomio di un confine aperto e di una strategia di resistenza.

Seguendo questa stessa logica la mia presenza in paese non veniva respinta del tutto, ma attraverso rifiuti, accoglienze e costrizioni, veniva disciplinata all'interno dell'organizzazione sociale e spaziale locale, evitando allo stesso tempo che la mia figura e le mie azioni potessero essere fonte di sovvertimento dell'ordine locale, dunque destabilizzare o incrinare l'equilibrio sociale. Un fenomeno simile a quello che aveva coinvolto anzitutto Firat — anche se il suo ruolo particolare di insegnante lo avrebbe confinato *ad libitum* a relazioni normative e a spazi di vita e di autonomia angusti. Il legame tra l'identità, il ruolo in paese e lo spazio nel caso della mia esperienza e di quella di Firat era lo stesso che aveva condotto Faruk alla segregazione dei ruoli e delle reti; o Reşat

ad assumere delle donne residenti in città per aiutare le sue donne di famiglia nel lavoro dei campi.

In ogni caso, di fronte a queste relazioni si consolidava l'idea che Iğdır non fosse il centro d'appoggio di Ortaköy, ma la città e il paese fossero parti integranti e indivisibili della stessa rete, dello stesso ordine sociale — del senso di appartenenza e delle divisioni in gruppi, ma soprattutto della vita quotidiana, di ogni sua attività. Non si poteva rappresentare Ortaköy senza coinvolgere Iğdır e allo stesso tempo non si potevano generalizzare i fenomeni e l'organizzazione sociale e spaziale di Ortaköy a Iğdır. Oppure viceversa. L'Altopiano rappresentava una società diffusa in un territorio disomogeneo, tra centro urbano e campagna. È questa una rappresentazione descritta dall'intreccio di più elementi: a livello paesaggistico si notano la pianura senza limiti morfologici, la rete viaria e gli insediamenti sparsi in modo capillare; a livello statistico è rilevante la crescita demografica sbilanciata a favore della campagna; a livello sociale, collettivo e quotidiano, sono fattori imprescindibili le relazioni, le forme di appartenenza e i traffici di persone e merci; su un piano individuale, infine, sono elementi fondanti la segregazione delle reti, incastonata in un modello culturale religioso, e quel modo di abitare il territorio che mette al centro una mobilità sulla breve distanza.

Appartenenza ed esclusione alla rete azera

La visione panoramica dell'altopiano costruita attraverso l'ottica delle reti sociali descrive il territorio nel suo complesso, mette in evidenza il rapporto tra città e paese e concentra l'attenzione sul passaggio di *Kanal sokak* presso Ortaköy. Tuttavia, prima di affrontare l'itinerario e la funzione di *Kanal sokak* in paese, per chiarire la divisione in gruppi e il valore dell'appartenenza etnica nella società dell'altopiano, può essere utile riprendere nel dettaglio la ricerca di una abitazione da parte di Firat, così da mettere in luce le divisioni etniche e spaziali più superficiali, alcune delle quali in seguito saranno affrontate, contraddette o confermate.

L'esplorazione dell'altopiano e della città da parte di Firat, e così la mia, avviene partendo da due luoghi: il primo è Ortaköy, paese lungo la direttrice di *Kanal sokak*, situata nelle campagne a nord; il secondo è *Karabekir caddesi*, un viale in prossimità di *merkez*. Dopo l'esperienza in paese, le cui implicazioni sono già state considerate, Firat si dedica immediatamente alla ricerca di una casa in città. L'esclusione dei paesi vicini come luoghi di residenza avviene in

modo istintivo: in parte Firat si sente ferito da quello che percepiva come un rifiuto personale, desiderava allontanarsi da quella realtà; in parte la sua repentina decisione sembrava seguire una logica elementare che lo portava ad associare il comportamento degli abitanti di ogni paese a quello degli abitanti di Ortaköy. Ad ogni modo, nonostante la ricerca in città si sarebbe rivelata altrettanto ardua, la decisione di Firat porta a svelare la divisione etnico-geografica dell'Altopiano. In questa divisione *Karabekir caddesi* e la sua continuazione, *Enver Paşa caddesi*, hanno il ruolo di spartiacque per le comunità residenti nella zona, la forma di un solco in grado di dividere l'universo locale azero da quello curdo.¹³ In questa divisione i paesi lungo *Kanal sokak* rientrano nella parte azera dell'Altopiano turco.

Durante la ricerca in città l'appartenenza etnica si rivela una chiave d'accesso privilegiata, ma non esclusiva, alle reti sociali e al territorio. Quando Firat si relaziona ad esponenti del gruppo azero gli viene chiesto di possedere alcuni requisiti alternativi: di questi, il ruolo più importante non è quello legato al lavoro, quello di insegnante statale (promosso con insistenza da Firat), ma quello di marito, di fidanzato. L'elemento imprescindibile per l'inserimento in una delle reti sembra un legame ufficializzato eterosessuale, quindi l'appartenenza (o la prospettiva di appartenere) ad un nucleo domestico.

Nella lingua turca c'è il riverbero dell'importanza di questa associazione tra una famiglia fondata su un'unione eterosessuale e una casa. In Turchia il termine che indica una persona sposata, *evli*, si forma sulla radice *ev*, il cui significato corrente è casa. L'equivalente italiano di *evli* sarebbe *accasato*, termine desueto, ma utile in questa traduzione. Lo scapolo, all'interno della stessa logica linguistica fondata su *ev*, è indicato con il termine *evlenmemiş*: questa parola deriva dal verbo *evlenmek*, sposarsi, accasarsi, a cui si aggiunge una particella che introduce la negazione. Consolida infine il ruolo sociale del nucleo domestico, rappresentato dalla casa, l'uso di *evlenmemiş* (riportato anche come eccezionale dal *Büyük Türkçe Sözlük*) per indicare chi è sposato, ma è costretto

¹³ Preferisco specificare ancora una volta che in questa parte dell'analisi non sto generalizzando una realtà particolare, né tentando di semplificare e appiattire la realtà sociale dell'altopiano. Acquisisco una visione dall'interno per verificare se la società dell'Altopiano si divida effettivamente in due gruppi distinti e a tratti antagonisti, al di là di ogni mia necessità analitica. Questa divisione, in parte confermata, non comporta la perfetta omogeneità dei gruppi al loro interno o la loro impenetrabilità, come lo studio più approfondito del paese di Ortaköy è in grado di mettere in evidenza, ad esempio nella figura di Serdar.

a vivere lontano dalla propria famiglia, in altre parole una persona sposata ma temporaneamente *non accasata*.¹⁴

Nelle relazioni e nella lingua il nucleo domestico emerge come elemento essenziale dell'organizzazione spaziale e sociale dell'altopiano, così come attraverso un diverso percorso di ricerca era già emerso negli studi di Morvaridi (1992). Il nucleo domestico è l'unità molecolare che possiede le qualità adeguate per legarsi alle reti del territorio e per fungere da garanzia di controllo delle relazioni sociali e della pratica dello spazio. Firat, considerato *a priori* al di fuori dall'appartenenza etnica (probabilmente perché ometteva quel tema nel discorrere, o per il modo stesso in cui cercava casa, chiamando al telefono senza ricorrere anzitutto alle proprie reti sociali) quando era stato preso in considerazione personalmente, era manchevole rispetto alle caratteristiche necessarie a integrarsi nella rete azera e, ancora una volta, era escluso dalla società dell'Altopiano. L'esclusione dalle reti minacciava la sua stessa possibilità di residenza nella zona fino a che l'aiuto dalla famiglia Karaşoğlu, azera e originaria della provincia di Iğdır, sblocca la situazione, consolidando contemporaneamente l'importanza sociale dell'appartenenza ad una rete locale. Grazie all'intercessione dei Karaşoğlu, che trascurano gli annunci e contattano dei conoscenti, Firat riesce a ottenere un appartamento da visitare. Tuttavia, anche in questo caso, il potenziale affitto è vincolato a delle specifiche norme sulla frequentazione di casa sua, norme che riguardano in particolare le relazioni tra Firat e il sesso opposto. Lo scopo delle norme a cui Firat dovrebbe sottostare sembra essere quello di sopperire anzitutto alle carenze della sua situazione personale, quindi al suo repertorio di ruoli del tutto inadatto per essere un membro moralmente affidabile, un componente a tutti gli effetti della rete azera. Perché possa entrare a far parte della rete senza creare problemi all'ordine sociale Firat deve essere disciplinato e questa ambizione si realizza localmente con regole e pratiche concernenti in maniera privilegiata la gestione dello spazio.

La presenza di una donna al fianco di un uomo (e viceversa, in realtà) si manifesta quindi come fattore essenziale per l'inserimento sociale dell'individuo. La donna ha un ruolo attivo e un potere essenziale per consolidare l'ap-

¹⁴ “Evlenmemiş kimse: «Bekârdı, evlenmeye vakit bulamamıştı.» - Ö. Seyfettin. 2. «Evli olduğu hâlde ailesinden ayrı, yalnız yaşayan kimse»” (Büyük Türkçe Sözlük; online: “<http://tdkterim.gov.tr/bts/>”; ultimo accesso gennaio 2013).

partenenza ad una rete sociale.¹⁵ Questa esperienza permette di comprendere come, se osservata esclusivamente attraverso la partecipazione alla vita pubblica e ai ruoli di potere, la società locale sembri fornire un'immagine sbilanciata a favore della predominanza maschile. I meccanismi di appartenenza al gruppo azero, venuti a galla nella ricerca della casa, evidenziano invece la centralità di un nucleo domestico, fondato su un matrimonio eterosessuale, e consolidano una diversificazione dei ruoli e del potere dell'uomo e della donna già notata da Morvaridi (1992) — oltre alla segregazione di alcuni di questi ruoli, come si vedrà a Ortaköy.

Ad ogni modo il quadro teorico relazionale dell'analisi di reti sembra essere in grado di spiegare la diffidenza incontrata da Firat. Le relazioni di Firat, forestiero e sconosciuto, si mantengono ad un livello normativo perché manca la conoscenza personale degli interlocutori in precisi luoghi. A questo livello, caratterizzato da relazioni superficiali e dalla forte influenza delle discriminati (l'etnia, [la religione,] l'età), Firat non può entrare a far parte delle reti del gruppo azero.

Allo stesso tempo il ruolo che assume, quello di insegnante, non è una forma di garanzia sufficiente e il repertorio a cui Firat non rinuncia pubblicamente si rivela inadatto e incompleto, consolidando un atteggiamento di diffidenza che non porta le relazioni ad un livello personale. In altre parole, non accettando di rispettare le regole sociali condivise Firat disorienta i propri interlocutori, che non possono fare altro che escluderlo dalla loro rete (Garfinkel, 2004).

Queste dinamiche prendono una piega quasi opposta quando Firat entra a far parte del gruppo curdo. L'ingresso di Firat in questa rete avviene per una sorta di *diritto etnico*, fondato probabilmente sulla comprensione della lingua, su alcuni modi del comportamento e sulla sua descrizione della famiglia, ma in fin dei conti mai verificato dai suoi interlocutori. In questo caso l'appartenenza al gruppo curdo permette a Firat di emanciparsi dal suo repertorio di ruoli, grossomodo condiviso dai due gruppi, e in linea generale incoerente e inadatto data la sua età. Grazie all'appartenenza, la conoscenza personale di Savaş fun-

¹⁵ Come ha mostrato il rapporto tra casa e ruoli legati alla vita matrimoniale nella lingua turca, i legami tra vita sociale e nucleo domestico — tra i ruoli dell'uomo e quelli delle donne all'interno delle reti sociali locali, proprio per il carattere esclusivo di questi ruoli (dunque non sostituibile anzi vincolato ad una discriminante di genere) — sono legami molto diffusi nella società turca, anche metropolitana. L'incontro rituale del *gün*, fondamento delle relazioni sociali femminili con il vicinato, è il più evidente degli esempi (cfr. Bayard-Çan 2011).

ge appieno da garanzia e induce immediatamente a portare le relazioni con gli sconosciuti che appartengono alla rete di Savaş ad un livello personale. La pratica dello spazio da parte di Firat diventa libera: si scioglie ogni riserva sulle sue attività, sia per quanto riguarda la prima abitazione, sia per quanto riguarda la strada e la zona curda, due elementi che rievocano il rapporto con Bekir, strutturato sulla comune conoscenza di Savaş, che al primo incontro ci aveva proposto senza indugi la sua rappresentazione della città.

La ricerca di un'abitazione per Firat mostra come ogni divisione tra gruppi attraversi diversi livelli dell'esperienza sociale, dalle relazioni personali all'attività lavorativa. Questa divisione si riflette in modo sufficientemente accurato nell'organizzazione e nella divisione dello spazio, così come l'ho scoperta grazie alla confidenza di Bekir, cioè dalla città verso la campagna — o viceversa, così è lecito pensare che si sia prodotta. La separazione attuale dei gruppi si lega infatti ancora una volta non tanto all'antagonismo attuale, che riprendendo una naturalizzazione dell'etnia permette piuttosto di perpetrare tale separazione, quanto ad processo di costruzione della realtà locale.

La mappa di Bekir e il diagramma ideal-tipico di Burgess

Secondo la mappa disegnata da Bekir *Enver Paşa* e *Karabekir caddesi* rivelano un limite spaziale ben definito: a sud di tale strada abitano e lavorano prevalentemente uomini e donne curdi; a nord i residenti, i lavoratori e gli esercenti sono in larga maggioranza azeri. Le relazioni e le reti che Firat sviluppa ed esplora nella sua travagliata ricerca di un'abitazione sembrano confermare tale divisione. Lo stesso si può dire per altri eventi straordinari, come la fiaccolata del MHP e la sepoltura del giovane guerrigliero curdo.

Tuttavia *merkez* risulta essere una prima eccezione alla divisione proposta da Bekir: a nord di *Enver Paşa* e *Karabekir caddesi* si trova infatti il centro città e, benché quasi tutte le famiglie che vi abitano siano azere, *merkez* rispetta solo a tratti la divisione supposta dalla mappa. Affaccia su un angolo di *merkez*, ad esempio, un vicolo senza nome lungo il quale si trovano tavole calde e caffè frequentati esclusivamente dai curdi. Lo stesso vicolo in cui Baran, che si mostra ancora una volta diffidente verso i curdi (di cui sembra avere una visione razzista e fortemente stereotipata), preferisce non addentrarsi, né solo né in compagnia. Lo stesso in cui Firat, grazie a Savaş, riscopre una sua appartenenza, si sente accolto e rilassato, di casa. Nonostante si possa affermare che la via sia di *dominio curdo*, non si tratta di un'isola o di una divisione all'interno di

una zona azera: i primi cinque o dieci metri del vicolo verso l'imbocco su *merkez* sono frequentati sia da chiunque. Più o meno vicini all'angolo, infatti, diversi uomini siedono al fianco di improvvisati banchetti che usano per esporre e vendere sigarette e altri beni di contrabbando, provenienti dai confini con l'Iran (curdo) e del Nakhichevan (azero).

Queste piccole attività illegali sono il primo elemento che crea un'anomalia nella divisione etnica delle reti e delle relazioni. Il secondo elemento sono le attività legate in qualche maniera a fenomeni di globalizzazione: i negozi delle compagnie di telefonia mobile; le banche; le marche di abbigliamento più diffuse sul territorio nazionale; la grande distribuzione alimentare, specie se a basso costo. Tutte queste attività, che con il loro potere di conformità difficilmente si adeguano alla realtà locale, sono a Iğdır iscritte e limitate a questa zona di *promiscuità etnica*. Anche i caffè di *Aliyev Parkı* presentano un tipo di promiscuità sconosciuta agli altri caffè di Iğdır e dei dintorni: ai loro tavoli si siedono uomini e donne, assieme, in gruppi di giovani amici, pudici amanti e numerose famiglie. La moschea centrale, posta al fianco di *Aliyev Parkı*, non è la più frequentata del centro città, ma sembra servire principalmente alcuni abitanti abbastanza anziani residenti in zona che passano il loro tempo seduti ai tavoli dei caffè che sorgono al piano terra della moschea. In molti dei casi restanti, benché *merkez* sia frequentata da curdi e da azeri, le attività restano tendenzialmente separate.

Nelle prossimità di *merkez*, appena oltre le attività commerciali delle grandi imprese, una zona di transizione annulla in maniera ancora più evidente la divisione etnica vigente nell'Altopiano, creando luoghi e reti sociali alternative in cui l'appartenenza e la possibilità di entrare a farne parte seguono le proprie regole. È questo il caso del caffè di Faruk. Il caffè di Faruk, dove si scommette sui combattimenti di galli, pur non affacciando su *merkez* dista meno di un centinaio di metri dal centro. Nelle vicinanze del caffè, dunque all'interno di questa zona di transizione, si trovano anche il mercato del centro città e quello della frutta e verdura, in parte stabile e coperto, in parte stabile e all'aperto. Quindi, sul retro, il punto di raccolta urbano dei *dolmuş*.

Ad ogni modo tra gli esempi più significativi c'è sicuramente il retro del caffè di Faruk. I combattimenti che qui si effettuano con regolarità sono frequentati dagli azeri del luogo, di Iğdır e dei paesi, ma anche da forestieri di città più o meno vicine, da viaggiatori provenienti dal Nakhichevan e, infine, da alcuni curdi che vivono da tempo nell'Altopiano, come Savaş e Sarkan. Forme

alternative alle socialità segregate della mappa di Bekir possono essere riscontrate anche nella casa chiusa, che è posta un po' più lontano da *merkez*, in direzione opposta rispetto al caffè di Faruk. Ovvero per l'ex cinema di Iğdır (chiuso poco dopo la sua conversione da cinema cittadino a cinema pornografico), situato anch'esso a poca distanza da *merkez*, verso sud-est. In tutti e tre questi casi, i frequentatori non sono attenti all'appartenenza etnica o alle proprie reti sociali in città. A differenza delle attività commerciali delle grandi imprese – dove la frequentazione senza divisioni è costruita attraverso l'omologazione commerciale, in larga parte apolide, e la carenza di interazione tra i clienti – queste attività, in larga parte illegali, creano luoghi in cui vigono reti alternative alla divisione etnica che dipendono, tuttavia, dalla segregazione delle reti rispetto alla vita familiare e sociale di tutti i giorni. Quando ci incontra in città Faruk l'azero ricorda a me e Firat di salutargli Savaş il curdo; ma allo stesso tempo Faruk l'azero evita con attenzione di fare riferimento ai combattimenti o a Savaş il curdo durante i nostri incontri al caffè del *suo* paese azero.

La divisione proposta da Bekir non è invalidata da *merkez* e dalla zona di transizione, che invece la completano e la arricchiscono di alternative e apparenti contraddizioni rispetto alla società dell'Altopiano. Ad ogni modo, se si sovrappone al disegno della mappa della città le attività di *merkez* e quelle della zona di transizione, il risultato ottenuto sembra infine evocare alcuni caratteri del diagramma *ideal-tipico* di Ernest Burgess (Burgess, McKenzie e Park, 1925).

Le aree urbane, secondo Burgess, allievo e collaboratore di Robert Ezra Park a Chicago, si sviluppano secondo i criteri dell'ecologia umana, una sociologia dello spazio che pone al centro della sua visione la competizione dei differenti attori sociali per il territorio, dunque i processi economici (Hannerz, 1980: 105). Il diagramma *ideal-tipico* a centri concentrici di Burgess era stato costruito e sviluppato grazie a studi eseguiti soprattutto nel contesto di Chicago, negli anni Dieci e Venti. Il diagramma sembrava fornire un'interpretazione valida della struttura di Chicago e inizialmente tale spiegazione, assieme alle teorie dell'ecologia umana, furono molto apprezzate. Tuttavia, in un secondo tempo le peculiarità dell'area studiata da Burgess fruttarono aspre critiche agli sforzi degli allievi di Park di sistematizzare e astrarre i risultati delle proprie analisi, fino a rendere inconsistente il tentativo di generalizzazione a modello sociologico il diagramma.

Anche se Chicago potrebbe avere, in apparenza, poco o niente a che vedere con Iğdır, alcune peculiarità della Chicago degli anni Dieci e Venti (dunque quelle su cui fu costruito il diagramma di Burgess e la sua critica) si ritrovano oggi, in conformazioni diverse ma comunque raffrontabili, a Iğdır — che di fatto riproduce in parte l'organizzazione dello spazio come rappresentata nel diagramma *ideal-tipico* originario.

Un primo confronto tra Iğdır e il diagramma di Burgess mette subito in evidenza il valore simbolico costruito su *merkez*, come luogo del potere, legato innanzitutto agli edifici amministrativi; quindi l'influenza delle attività lavorative della zona attorno — gli uffici, le banche, i supermercati, il vicolo curdo, il cinema pornografico, la casa chiusa e il caffè di Faruk — nella creazione di una zona di transizione in cui si trovano ghetti, vizi e attività illegali; infine lo sviluppo senza progetto di molti quartieri, fondato in parte sul valore economico e sulla speculazione edilizia, come è accaduto nel quartiere residenziale periferico in cui ho vissuto. Il caso di Iğdır sembra adattarsi senza troppe forzature e distorsioni al diagramma di Burgess, un modello fondato sulla competizione per il territorio degli attori locali.

Tuttavia proprio le peculiarità del territorio di Chicago, il contesto non considerato esplicitamente dall'analisi di Burgess e dai suoi allievi, erano state la fonte delle critiche ricevute dal diagramma *ideal-tipico*. Chicago si era sviluppata in una zona che presentava una combinazione di caratteri tutt'altro che comune, che non avrebbe permesso la generalizzazione del modello auspicata dai primi teorici dell'ecologia umana. Anzitutto Chicago era stata edificata in una regione pianeggiante che non presentava particolari vincoli per lo sviluppo del tessuto urbano; quindi i luoghi della Chicago di quel periodo non avevano segni materiali o immateriali di una qualsiasi memoria culturale precedente.

Malgrado le evidenti dissonanze tra le due città, soprattutto per quel che riguarda il contesto sociale e politico in cui si sono sviluppate, i difetti riscontrati nell'analisi di Burgess diventano nel nostro caso le due assonanze che permettono l'ardito parallelo: come noto Iğdır è sorta in un territorio perfettamente pianeggiante; inoltre il suo territorio non porta i segni di un passato culturalmente connotato, benché sia una zona abitata da molto tempo. Come è stato mostrato in precedenza, infatti, dopo gli anni Venti non si trovano tracce di un passato curdo, armeno o azeri (e nemmeno turco) nella zona della città o negli immediati dintorni coinvolti dal suo sviluppo.

Così, il confronto di Iğdır con il diagramma *ideal-tipico* di Burgess – con le peculiarità del territorio di Chicago degli Anni Venti, quindi con le critiche al diagramma come modello, per poi rovesciare queste critiche e usarle come strumenti di analisi e conferma – porterebbe alla ribalta l'esistenza di una competizione per il territorio tra i gruppi azero e curdo e lo Stato turco in grado di amplificare l'antagonismo, soprattutto politico, fino ad evocare i meccanismi di una *sindrome della terra promessa* (cfr. Golinelli, 2013). Di fatto il controllo è apertamente rivendicato da entrambe le parti oltre che sulla scena politica, anche attraverso il revisionismo storico. Infine, ciò che questo parallelo permette di mostrare è che l'organizzazione dello spazio cittadino di Iğdır può essere illustrata nella sua complessità solo se rapportata all'intero processo di formazione delle identità etniche e non limitandosi alla loro fenomenologia attuale.

Tutto considerato, *Enver Paşa* e *Karabekir caddesi* sembrano tracciare un limite spaziale che prima di essere una linea divisoria è una frontiera, un orizzonte per l'immaginario locale, in grado di tenere separati il mondo curdo e quello azero. La frontiera di *Enver Paşa* e *Karabekir caddesi* fa parte della mappa di Bekir, che è una rappresentazione della realtà così come ogni singolo abitante la sperimenta. Tuttavia, bisogna considerare che tale frontiera possa agire ben prima dell'astrazione cartografica di Bekir: *Enver Paşa* e *Karabekir caddesi* tracciano una frontiera che non può essere superata perché nel momento stesso in cui lo fosse, si dissolverebbe — come dimostrano le situazioni registrate in *merkez* e nella zona di transizione di Burgess. La frontiera di *Enver Paşa* e *Karabekir caddesi* non separa infatti due realtà diverse a priori, ma fonda uno scarto irriducibile tra le diverse fazioni e le loro reciproche rappresentazioni.



CAP. 14

L'ORGANIZZAZIONE SOCIALE DELLO SPAZIO A ORTAKÖY

Tra periferia e campagna: il gruppo del dolmuş e la cittadinanza turca

Muovendo l'obiettivo da *merkez* verso Ortaköy, il parallelo con il diagramma di Burgess sembra di tanto in tanto riaffiorare. Nel piazzale di fronte al mercato coperto alimentare, al limite esterno della cosiddetta zona di transizione, si trova il punto di raccolta dei *dolmuş* che viaggiano tra la città e la campagna. La funzione del mercato coperto non è solo quella comune a molte altre città, cioè un luogo di scambio in cui i prodotti alimentari della campagna circostante sono immessi nei traffici urbani. Nel mercato coperto di Iğdır, anche se i prodotti venduti provengono grossomodo dalle campagne circostanti, una buona parte degli scambi avvengono tra gli abitanti delle stesse campagne, magari di paesi differenti rispetto a quelli di produzione degli alimenti. Con regolarità si vedono partire *dolmuş* affollati da donne che reggono in braccio le borse della spesa, piene di verdura acquistata al mercato vicino alla fermata. Si tratta, almeno in parte, di un'abitudine probabilmente derivata da anni di specializzazione delle colture e di un'inclinazione capitalistica nella gestione della casa, dinamiche presenti fin dagli anni Ottanta e promosse inizialmente dallo Stato (cfr. Morvaridi, 1992). Ad ogni modo l'attività del mercato cittadino aggiunge due fili all'intreccio che lega l'area urbana e la campagna, perfezionando l'immagine di correnti di un arcipelago, in cui le isole (i paesi) comunicano e scambiano principalmente attraverso l'isola maggiore (la città).

La maggior parte di questi *dolmuş* utilizza come capolinea il parcheggio posto a fianco del mercato coperto. Tutti i mezzi, quando partono, seguono inizialmente un percorso comune, che è poi il più rapido per arrivare all'incrocio tra *Karabekir* ed *Enver Paşa caddesi*. Solo a questo punto ogni autista inizia a seguire la direzione che caratterizza l'itinerario del suo *dolmuş*. Ancora una volta, anche in relazione con *merkez* e il mercato, la frontiera di *Karabekir* ed *Enver Paşa caddesi* si pone al centro dell'organizzazione dello spazio dell'Altopiano, tra l'area urbana e la campagna, nella sua funzione di direttrice e spartiacque. I conducenti dei *dolmuş* che viaggiano verso nord, quelli che servono

gli abitanti di Ortaköy e gli insegnanti di *Kanal sokak*, che siano proprietari del mezzo con cui lavorano o semplici autisti impiegati, sono tutti azeri.

La zona nord è l'area in cui gli itinerari stradali sono più ramificati e le corse più frequenti. Prima di raggiungere l'aperta campagna i *dolmuş* diretti in quella direzione attraversano la periferia lungo *Enver Paşa caddesi*, servendo così anche gli abitanti di *Tansu Çiller caddesi*, la strada in cui si trova l'appartamento in cui ho vissuto con Firat, Alp e Baran. *Çiller caddesi* è una zona residenziale dove abitano e lavorano in maggioranza famiglie azere e forestieri turchi, come i miei coinquilini.¹ Con l'arrivo della stagione più calda, la sera il viale a due carreggiate viene chiuso al traffico e diventa un ritrovo molto popolato. In quella strada, su cui affacciano la maggior parte delle case, molti dei caffè e delle tavole calde sono aperti solo in questo periodo e restano attivi fino a tarda notte. Un piccolo luna park si stabilisce lì dove la strada alberata diventa gradualmente una strada di campagna, prima dell'incrocio che, grazie ad una deviazione, congiunge *Çiller* e *Enver Paşa caddesi*. Nei caffè e nei locali aperti per la stagione estiva capita di assistere, specie nei fine settimana, a piccoli concerti frequentati con entusiasmo dai giovani: in nessun locale però sono serviti alcolici, in nessuna drogheria della zona è possibile comprarlo. La distribuzione a Iğdır dei punti vendita di bevande alcoliche ricalca ancora una volta le zone di transizione individuate in precedenza nel confronto con il diagramma di Burgess: l'unico supermercato della provincia a venderli si trova in una traversa al limite esterno di *merkez*; altrimenti è possibili trovarli solo in due o tre *bakkal* lungo *Karabekir* o *Enver Paşa caddesi*. Neanche al caffè di Faruk sono in vendita, non nel vicolo curdo del centro. Anche la posizione di questa zona residenziale di lusso, la cui strada è curata e i cui edifici sono qualitativamente sopra la media, sembra iscriversi allora nel *diagramma ideal-tipico* di Burgess proseguendo la prospettiva della competizione per il territorio. Il carattere residenziale del quartiere, che si struttura lungo una strada divisa da uno spartitraffico alberato, è segnato dallo sviluppo edilizio sfrenato e, almeno in parte, deregolamentato e abusivo — come nel caso del mio appartamento, rimasto senza il numero civico e senza un attacco stabile alla linea elettrica per più di due anni dalla sua edificazione. Tuttavia in questo quartiere si presentano

¹ Nonostante i traffici con i paesi confinanti (Nakhichevan e Iran) non ho mai incontrato altri stranieri in pianta stabile a Iğdır, essendo venuto troppo tardi a conoscenza della presenza di un ricercatore statunitense in letteratura turca residente in via temporanea presso l'università locale, che in seguito non sono riuscito a rintracciare.

ancora una volta numerose le eccezioni alla divisione etnica della mappa di Berkir. Pur restando relativamente oneroso l'affitto o l'acquisto di un appartamento nella zona, a causa del mercato immobiliare che eccede in offerta rispetto alla reale domanda molti degli impresari e dei locatori hanno iniziato a guardare più alle possibilità economiche che ad alcune discriminanti, come quella etnica.

Oltre la periferia urbana si dissolve tale eterogeneità e il territorio rurale dell'Altopiano, pur replicando a livello di organizzazione spaziale e sociale la separazione della città, è diviso in maniera più netta e crea zone più omogenee. I forestieri turchi come Firat, spesso per necessità personali e lavorative, si trovano legati ad entrambe queste due zone, in diversi gruppi, mantenendo sì segregate le proprie reti, ma introducendo – quando salgono di numero – una terza forza identitaria collettiva: la cittadinanza nazionale turca. Questa forma di appartenenza, benché sia l'unica ufficialmente legittimata dallo Stato e tecnicamente sia quella condivisa dalla massima parte degli abitanti dell'Altopiano di Iğdır, non funge da collante a livello locale per nessuna delle due appartenenze etniche attive sul territorio. Questo fenomeno riconduce il discorso al passaggio dei *dolmuş* nella zona. Ogni mattina *Enver Paşa caddesi* è percorsa dal *dolmuş* utilizzato dagli insegnanti. Su questo mezzo in movimento si forma un gruppo altrimenti non presente in maniera così coesa e evidente sul territorio.

Il gruppo che prende vita sul *dolmuş* si fonda su un'appartenenza (temporanea ma ripetitiva) anzitutto lavorativa e ogni suo membro si ritrova, quasi indipendentemente dalla sua volontà, ad essere confinato in quel gruppo minoritario di *semplici* cittadini turchi — cioè coloro che non detengono un'altra possibilità di appartenenza oltre a quella della cittadinanza nazionale o quelli, come Firat, che non l'accettano appieno e restano, infine, sospesi tra due o tre diverse reti.

Nonostante questa forma particolare di comunità si costituisca per difetto, fondandosi apparentemente sull'esclusione dalla vita sociale dell'Altopiano, costituisce un gruppo molto coeso detentore di pratiche più inclusive che esclusive. Il gruppo del *dolmuş*, infatti, non tiene fuori nessun insegnante della zona: anche Yavuz e Zeynep ne sono parte pur non essendo forestieri; allo stesso modo lo sono una delle insegnanti, divorziata, e i single e le altre figure tendenzialmente rigettate dalla società locale. Anch'io sono invitato fin da subito a partecipare alle loro attività. L'insegnamento, la professione (dunque un ruolo e

non una discriminante) sembrano essere il collante primario che annulla la necessità di un repertorio di ruoli coerenti. Allo stesso tempo la coesione permette, proprio come nel caso dei gruppi etnici, l'integrazione tra i membri del ruolo di *insegnante* con ruoli diversi, come quello di *amico*, creando una rete sociale di sostegno reciproco, come è stato evidente per l'aiuto offerto da Deniz e sua moglie a Mehmet e alla sua famiglia. La piccola società del *dolmuş* tesse infine le sue reti scambiando il cibo. Sia le donne che partecipano attivamente al gruppo che le mogli di alcuni componenti si preoccupano di far circolare tra i membri del *dolmuş* le loro pietanze, dolci e salate, indipendentemente dalle ricorrenze personali, statali o religiose. Un meccanismo che rievoca il rituale femminile del *gün*. Accade infatti che, nonostante i membri del gruppo del *dolmuş* lavorino in diversi paesi lungo lo stesso itinerario e tendenzialmente vivano e abitino luoghi diversi sul territorio urbano, il *dolmuş* si sostituisce alle forme di vicinato più comuni in Turchia fino a diventare un catalizzatore delle relazioni di amicizia e di reciproca assistenza.

Due volte al giorno il *dolmuş* diventa il luogo di ritrovo, il mezzo – non esclusivo, dato che i passeggeri del *dolmuş* non coincidono con i membri del gruppo – con cui si sancisce l'appartenenza simbolica a questo tipo singolare di comunità: il veicolo della rete sociale degli insegnanti. Una forma di rete sociale che tende appunto ad integrare il repertorio di ruoli dei propri membri, creando solidarietà, coesione sociale e fiducia, e dando vita ad una forma di itineranza aggregativa e comunitariamente soddisfacente.

L'appartenenza e la pratica religiosa dei suoi membri, proprio come la loro provenienza, è molto varia: alcuni di loro sono sunniti, altri sciiti, pochi sono praticanti, altri si potrebbero dire, chiosando una nota espressione italiana, *musulmani del venerdì* – l'unica celebrazione a cui partecipano. La religione resta sempre e costantemente al di fuori delle questioni trattate. Uno solo di loro è un uomo particolarmente devoto: ma la sua posizione non crea alcuno iato tra lui e gli altri membri del gruppo che, tuttavia, sono più sensibili alle feste laiche dello Stato o all'abitudine domenicale del picnic rispetto alle pratiche religiose poste alla base di molte forme aggregative in Turchia. Anche tra le donne l'uso del velo sembra ricondotto ad una scelta personale, su cui non è lecito discutere in gruppo: alcune di loro lo portano, alcune no, altre lo portano solo in determinate occasioni. Il confronto su questi temi sembra destinato a non consumarsi anche grazie alla persistenza delle contraddizioni tra Stato e religione ad ogni livello, dal governo alla società locale, ai rapporti interpersonali.

L'eco dello Stato è comunque forte in questo gruppo. L'integrazione del ruolo di insegnante e di cittadino turco avviene sia a un livello simbolico che nella pratica: è sia indotto, imposto dal contesto, che consapevole, scelto dall'individuo. La visione locale che associa l'insegnante di paese al cittadino turco, rappresentante ed educatore dello Stato, viene lentamente assorbita dagli stessi membri del gruppo del *dolmuş*. Si potrebbe sostenere che il gruppo del *dolmuş* rappresenti una forma di appartenenza sospesa tra il territorio, la società locale e l'individualità dei soggetti; un modo di vivere la provincia promosso dai membri di un gruppo che non si occupano forzatamente di adattare il contesto alle proprie necessità, di fare e costruire, piuttosto in maniera attiva, ininterrotta, svolgono le loro attività fino a iscriverne negli spazi che ricavano una forma identitaria personale e collettiva. Il *dolmuş* sarebbe allora il *mezzo* privilegiato di un modo di abitare in cui "producing their life, human beings effectively produce themselves" (Ingold, 2005: 322).

L'arrivo a Ortaköy lungo Kanal sokak

Il gruppo del *dolmuş* connette il territorio della città a quello della campagna circostante, dissolvendo ancora una volta i limiti e le separazioni tra tessuto urbano e ambiente rurale. Oltre al ruolo assunto dal *dolmuş*, come mezzo per una determinata modalità di abitare la provincia, anche *Kanal sokak* è un itinerario in grado di andare oltre la sua funzione contingente di collegamento stradale tra diversi paesi. *Kanal sokak* è nella mia esperienza un catalizzatore di relazioni, un vettore di flussi lavorativi, economici e familiari. Lungo *Kanal sokak* viaggia il *dolmuş* e su quella via io e Firat conosciamo Savaş, l'amico curdo. Lungo *Kanal sokak* conosco Ahmet, che viaggia con il suo cavallo e il suo carro e la stessa strada mi porta a conoscere Murat, l'elettricista che vive a Ortaköy, ma lavora a Iğdır. Lungo *Kanal sokak* si muove anche la *Gezici Kütiophane* di Yaşar e lungo quella striscia di asfalto che fende la campagna intensamente coltivata aspettano il *dolmuş* le donne del paese o, la sera, aspettano Reşat e il suo furgone le donne di città che stagionalmente lavorano nei campi.

Insomma, in diversi ambiti e per diverse reti sociali *Kanal sokak* rivendica una certa centralità nella vita quotidiana dell'Altopiano che la geografia di Ortaköy, apparentemente, sembra negarle. *Kanal sokak* infatti non attraversa al centro il paese. La strada che collega i sette paesi non interseca il centro geo-

grafico di Ortaköy ma, in modo ancora più evidente di quanto faccia la frontiera di *Karabekir e Enver Paşa caddesi* a Iğdır, mantiene un tracciato periferico.

Il tracciato periferico di *Kanal sokak* rispetto all'abitato di Ortaköy si replica con un certo grado di similitudine anche negli altri paesi della zona. In molti paesi *Kanal sokak* è una semplice tangente. Inoltre, quasi in ogni paese, all'imbocco di *Kanal sokak* corrisponde un cambiamento nella pavimentazione stradale che funge da simbolico confine per uno slargo deputato agli incontri tra la realtà locale e il mondo esterno. Su questa area si affacciano quasi sempre i caffè, con le loro verande affollate dal pubblico locale sempre intento a chiacchierare e a osservare il traffico lungo la strada.

Il passaggio periferico di *Kanal sokak* e la presenza di almeno un caffè lungo quel tracciato non sono l'unica ricorrenza nell'organizzazione dello spazio dei paesi a nord di Iğdır. Come accade per l'insegnamento elementare, anche l'organizzazione religiosa dell'altopiano è parcellizzata tra i piccoli centri di *Kanal sokak*. In ogni paese è dunque presente una scuola, una moschea, un *molla* più o meno attivo nelle sue funzioni (che così è genericamente chiamato, indipendentemente dal fatto che si sia diplomato in una *medrese* iraniana, come il *molla* di Ortaköy) e un piccolo cimitero. La posizione liminale della moschea e del cimitero, i due luoghi deputati alla religione nei paesi, non rivela solo il ruolo pubblico della religione, ma anche un certo rapporto tra la società locale e l'islam che mutua alcune complessità dal rapporto tra la società locale e lo Stato.

Ogni paese sembra infatti gestire il suo spazio come una singola comunità che rivendica un'integrità e un'autonomia locale specifiche.² Ortaköy e gli altri paesi sembrano piccole isole di un arcipelago le cui coste sono spazzate da innumerevoli correnti e viaggiatori — gli insegnanti, i *dolmuş*, la *Gezici Kütiüphane*, il medico, i controlli del provveditorato scolastico e della polizia, o Ahmet e il suo carro. I suoi abitanti utilizzano l'organizzazione dello spazio

² Le dicerie tra gli abitanti dei diversi paesi confermano questa immagine molecolare del territorio. Nei caffè della zona i paesani di altre zone sono descritti, in senso dispregiativo, usando parole come *eşekler* (asini), *katırlar* (muli), alludendo a delle pratiche sessuali riprovevoli. Negli altri paesi, così come in città, ci si riferisce in modo dispregiativo a Ortaköy come al "Teksas", il Texas statunitense, idealizzato esempio di un luogo abitato da persone grette, violente e arroganti. Si noti che muli e asini sono animali comuni nell'altopiano; esiste in particolare una razza di asini proveniente da questa zona. Dunque, in questo caso, sembra che il fondamento dell'allusione dispregiativa sia locale. Per quanto riguarda l'allusione al Texas, questa non pare fondata su una conoscenza diretta, ma potrebbe derivare da stereotipi televisivi, giornalistici e cinematografici, diffusi ben oltre i confini statunitensi ed europei.

locale, in particolare di quello pubblico, per gestire e veicolare il contatto e i traffici con il mondo esterno: il tracciato periferico di *Kanal sokak*, le verande che guardano *meydan* e le mura lungo le strade interne sono strumenti e architetture che richiamano le forme di un porto o l'utilità di un'insenatura; un'organizzazione e una produzione dello spazio locale che evoca l'essenza di una qualsiasi zona adatta all'accoglienza e al controllo.

Il mio arrivo in paese avviene inevitabilmente passando per *Kanal sokak*, tra le verande e lungo quelle strade interne disegnate come corridoi senza sbocchi o finestre; ma al momento stesso del mio ingresso in paese non è l'immaginario locale del turista straniero il primo ad essere sollecitato. Di fatto parlo in maniera ancora inadeguata la loro lingua e non rivelo mai uno scopo che possa giustificare loro il mio interesse per Ortaköy. Inoltre, la mia apparenza inganna anche l'immagine stereotipata dell'italiano, rendendo poco credibili le mie dichiarazioni a tal proposito. In ogni caso gli unici stranieri che si avventurano da queste parti sono abitanti del Nakhichevan, dunque azeri, turchi *oğuz*; o i commessi viaggiatori dall'Iran, legati a interessi economici specifici che limitano il loro raggio di azione e le loro attività. Invece, come mi viene fatto notare, la presenza di stranieri occidentali – cioè provenienti da paesi piuttosto distanti, non per questo ignoti all'immaginario – è improbabile in paese, rara nell'Altopiano se si considerano gli autobus di passaggio tra Kars e Van, molti dei quali al servizio degli alpinisti del Monte Ararat. Nessuno di questi, tuttavia, viaggia da solo. Così, nonostante i tentativi di mediazione di Firat o la mia volontà di spiegare il mio interesse *disinteressato* per la loro vita, l'incomprensione è il sentimento che sottende e domina ogni mia relazione con gli abitanti di Ortaköy abbastanza a lungo. In questo processo la categoria di straniero non sembra avere niente a che fare con l'estraneità, piuttosto sembra ricondursi ad un aldilà di cui si conoscono, direttamente o indirettamente, gli elementi distintivi. Lo straniero, insomma, è caratterizzato da una fisionomia e un ruolo localmente ben noti, tutt'altro che sconosciuti.

Un ruolo di straniero che si adatti ai miei scopi, grossomodo lo straniero occidentale che prende dimora e presenza in maniera stabile sempre conservando la sua posizione di straniero – quella categoria nota da secoli a Istanbul e stereotipata in Europa e in Turchia in figure come quella di Pierre Loti o di Ernest Hemingway – non esiste localmente e non può essere creata nell'immediato o in poco tempo. Nel momento in cui la mia permanenza si protrae effettivamente oltre i tempi di un lecito passaggio e la durata del mio soggiorno e la

mia curiosità diventano argomenti di dibattito, la mia presenza (estranea più che straniera) sembra trasformarsi in una minaccia per il paese e per le fondamenta della vita quotidiana collettiva di Ortaköy, fortemente radicata in quel luogo e finemente bilanciata rispetto alle altre appartenenze locali (cfr. Kilani, 1997: 276).

A causa dell'inevitabile urgenza di ricondurre l'ignoto al noto, in conseguenza allo spaesamento provocato dall'associazione della mia figura al ruolo di italiano (che a sentir dire *male interpretavo*), la mia presenza tende ad essere ricondotta e reinserita in categorie localmente familiari. Quelle a me note furono: il tedesco, un *alter* diffuso dall'emigrazione, al cui stereotipo pare che assomigliassi fisicamente; la spia russa, che rievoca localmente la Cortina di Ferro ed è anch'essa una figura stereotipata con caratteri simili a quelli tedeschi, dunque ai miei; infine il più sorprendente, l'armeno, l'*alter* per eccellenza, la minaccia oltre il confine in grado di rievocare sia la Cortina di Ferro che un passato più remoto dell'Altopiano. Di tutti i ruoli che mi erano stati attribuiti, la spia era il più lontano dalla mia capacità di comprensione, benché mi rendessi conto che era parte dell'immaginario locale più del ruolo di un giovane ricercatore straniero, di un turista occidentale particolarmente curioso delle loro abitudini, del loro modo di vivere, o del ricco e romantico straniero che intraprende un *tour* senza meta.³ In ogni caso le tre figure avevano un elemento, fondamentale, in comune: ognuna di quelle rappresentazioni dello straniero era una figura nota dell'immaginario locale di cui mancava l'esperienza diretta. Un'immagine sconosciuta posta oltre l'orizzonte noto ed esperibile.

I tedeschi erano lontani migliaia di chilometri, ma facevano parte dell'universo culturale locale ormai da tempo; la spia russa era, per definizione, socialmente invisibile e irriconoscibile; l'armeno era quell'*alter* di cui, in realtà, non si aveva alcuna idea fisionomica fondata sull'esperienza diretta e di cui non ci si rendeva conto che, con ogni probabilità, avendo casa al di là del fiume, non poteva essere fisicamente così diverso da loro stessi quanto avrebbero desiderato lo fosse un loro qualsiasi antagonista. Questo ultimo caso era un'ulteriore conferma di un fiume che, dopo essere stato confine, aveva infine as-

³ Benché in un primo momento fossi molto sorpreso dal ruolo che ricopriva la spia nel loro immaginario, dopo aver vissuto a contatto con gli abitanti di Ortaköy e aver consultato i giornali locali in cui si narrava di alcuni arresti effettuati dalla polizia turca (l'ultimo, in ordine di tempo, ai danni di una presunta spia iraniana nel settembre 2012) mi dovetti ricredere e dovetti ammettere che per la prima volta anche in me si era sviluppato uno stereotipo della spia che abbandonava in parte i canoni cinematografici internazionali per definirsi localmente.

sunto il suo ruolo di frontiera dell'immaginario. Un concetto che incorpora la distanza geografica, come quello di straniero, si esprimeva anzitutto attraverso dei modelli di distanza culturale.⁴

Le conseguenze del mio ingresso in paese rivelarono, come anticipato, i caratteri principali dell'organizzazione spaziale di Ortaköy, nonché le intenzioni a questa sottesa. Senza alcun impegno attivo da parte dei paesani la mia presenza era già relegata ad alcune zone e altri itinerari. La fisionomia del paese educava le mie azioni e il mio sguardo: così facevano le vie principali, con *meydan*, *Kanal sokak* e la scuola poste al margine; così le vie interne, cintate da alte mura interrotte dai cancelli sempre chiusi, al massimo accostati, comunque celati allo sguardo e precludenti possibili interazioni. L'ambiente del paese, l'organizzazione dello spazio pubblico e di quello domestico, mettevano in scena una rappresentazione fisica dell'identità locale e della sua forma di resistenza al mondo esterno.

In questo contesto di connaturato antagonismo che nulla aveva a che fare con la mia persona, ma di cui inizialmente non comprendevo le ragioni, il restauro dei locali scolastici si era rivelata una delle azioni meno appropriate. L'operazione, intrapresa in relativa autonomia da Firat, ma realizzata con il mio aiuto, era stata interpretata dagli abitanti come un nostro tentativo di riappropriazione di qualcosa che doveva appartenere al paese, ai paesani (seppure in modo non così lineare come l'idea di possesso che sottende al verbo "appartenere" sembra attribuire alla loro interpretazione del rapporto tra la scuola e il paese). Il fraintendimento di quell'azione era in grado di rendere visibile un differimento tra il loro quadro di interpretazione delle nostre azioni e dei nostri comportamenti e il mio, che ingenuamente, avevo in parte mutuato da quello di Firat, interlocutore privilegiato e affidabile in altre occasioni passate.

Effettivamente l'idea di pulire i locali e imbiancare le aule mi sembrava consona quando Firat me l'aveva proposta, nonostante le contrarietà dell'impiegato del provveditorato. Fino a quel momento in gran parte delle mie esperienze in Turchia Firat era stato il mio mediatore e forse aveva, nell'eccellere nel ruolo, impigrito la mia mente nel leggere le sfumature, le differenze e la mia rapidità di comprensione delle interpretazioni locali di luoghi, ruoli e oggetti. Ora la sua posizione si avvicinava alla mia e, al di là dei dialetti parlati in paese e nelle altre zone attorno, la sua comprensione della società locale era del

⁴ Per una prospettiva inversa e complementare, propria della riflessione sulla distanza in antropologia, cfr. Viazzo (2003: 163-6).

tutto inadatta, un processo *in itinere* tanto quanto lo era la mia. Non io, tantomeno Firat, avevamo ricollocato localmente il valore della scuola, inteso soprattutto come edificio *statale*. Come sarebbe apparso evidente più tardi, lì, tra *Kanal sokak* e le abitazioni dei paesani, la scuola era l'interstizio tra lo Stato e Ortaköy, una zona di contatto occupata da semplici soldati di entrambe gli schieramenti (Firat e i suoi alunni) — il perno di un equilibrio che, per evitare di assistere ad un crollo, poteva essere modificato solo con il consenso e l'azione sincronica di entrambe le parti.

L'ingresso di Firat in paese è così caratterizzato dalla sua e dalla mia sorpresa per la reciproca incapacità di interpretare in maniera corretta le intenzioni altrui. Firat è un forestiero, ma è un turco: eppure si sente straniero quanto me. La sua forma di alterità culturale rende passibili di travisamenti tutti i suoi comportamenti, le sue iniziative — aggravati dal suo ruolo in paese. Firat non comprende il valore locale dell'essere un insegnante e, così, non è in grado di agire di conseguenza. La collocazione di Firat è evidentemente più complessa rispetto alla mia (e i suoi problemi di integrazione a Ortaköy, di fatto, dureranno molto più a lungo dei miei, per quanto si risolveranno per il meglio): per i paesani Firat non solo è uno straniero che cercano di iscrivere nel contesto locale con continue domande sull'appartenenze etnica, ma anche un turco, un forestiero che agisce di sua iniziativa e che sente la sua presenza in paese legittimata dallo Stato. Nel contesto di Ortaköy, Firat non è solo uno spettatore che si insinua sul palcoscenico, come grossomodo sono io, ma è un attore previsto dal copione che veste in divisa e improvvisa la sua parte scorrazzando per il palco senza comunicare in anticipo le sue intenzioni; più improbabile si rivela essere il suo atteggiamento — cioè più le sue azioni si allontanano da quelle localmente consone alla sua divisa, al suo ruolo — più crea scompiglio, destabilizza i suoi interlocutori e la società locale.

A Ortaköy Firat diventa suo malgrado il rappresentante di uno Stato con cui i paesani detengono un rapporto sfaccettato, ricco di antagonismi, e le cui singole collaborazioni sono legate di volta in volta a piccoli interessi: l'avversione per i curdi, che vede associarsi azeri e nazionalisti turchi; l'edificazione di diverse scuole nella zona, caldeggiata e sfruttata allo stesso tempo; l'ostilità nei confronti degli armeni, che in determinate occasioni rende la provincia un fronte più o meno unito. Nelle effervescenze del contraddittorio tra Ortaköy e lo Stato rientrano anche i furti avvenuti nella scuola.

I furti e gli atti vandalici collocano definitivamente l'edificio scolastico al centro dell'ostilità tra lo Stato e il paese. I paesani accettano con indifferenza le azioni di danneggiamento, che infatti non turbano in nessun modo l'equilibrio del paese, e così facendo eleggono l'istituto scolastico a campo di battaglia. In questa occasione è ancora una volta l'incomprensione a spaesare Firat: mentre lui dà per scontato che i furti e gli atti vandalici alla scuola siano l'equivalente del paradosso di un furto commesso in casa propria, l'indifferenza degli uomini del paese è una manifestazione della visione locale della scuola (che fonde l'istituzione e l'edificio) come rappresentante dello Stato, una sorta di ambasciata dell'educazione kemalista in paese. È infine un nemico a cui si deve resistere anche a costo di danneggiare la qualità dell'insegnamento, assicurandosi magari la costruzione di una scuola in ogni paese ma non un numero adeguato di insegnanti, o introducendo un sistema scolastico piuttosto anomalo, in cui ogni giorno viaggiano sullo *scuolabus* gli insegnanti e non gli studenti.

In ogni caso, per i paesani come per lo Stato la scuola è la presenza fisica dello Stato turco che si insinua nel paese azeri: ma se da un lato l'obiettivo dello Stato sarebbe poter praticare in maniera capillare le strategie dell'educazione kemalista, il suo dispositivo di assimilazione per eccellenza, dall'altro l'obiettivo dei paesani è assicurarsi il controllo su quella scuola costruita sul confine tra l'assimilazione e il rigetto, preservandosi la possibilità di sorvegliare visivamente la struttura, chi la frequenta e chi la gestisce.⁵

⁵ Allo stesso modo, durante la mia permanenza, diventa evidente che il modo di agire di Firat e di Zeynep a Ortaköy è da inscrivere all'interno di una scacchiera in cui i due insegnanti sono dei semplici pedoni, pronti a essere sacrificati da entrambe le parti. Firat è un pedone che muove all'attacco, Zeynep, che proviene da Iğdır e conosce il paese, si mantiene defilata rispetto ad ogni azione, restando praticamente invisibile agli abitanti di Ortaköy. In ogni caso dalla parte del paese entrambe gli insegnanti sono i soggetti esposti nelle prime linee, quelli che è più facile attaccare, fare propri, dominare. Hanno poco potere e sono limitati nelle loro capacità di movimento. Se isolati, se abbandonati senza strategia, è chiaro che non valgono nulla, né come soldati né come prigionieri. Dall'altra parte, dalla parte a cui appartengono, quella dello Stato, i due insegnanti sono mandati allo sbaraglio. Lo Stato conosce, attraverso le sue istituzioni locali come il provveditorato, la situazione sul territorio e quella particolare di Ortaköy. Nonostante questo preferisce non agire di conseguenza, anzi manda in zone in cui i rapporti tra comunità locali e Stato sono complesse degli insegnanti senza alcuna esperienza, giovani freschi di laurea o poco più, allettandoli con la possibilità di fare carriera più in fretta, lavorando in una zona isolata e facendosi carico del ruolo di direttore oltre a quello di insegnante. La scuola di Ortaköy, come quelle di altri paesi, si trova così ad avere a che fare con neolaureati che non hanno avuto modo di sperimentare in precedenza la gestione di una scuola, l'importanza delle relazioni con il paese e i genitori degli alunni, oltre al valore che un'istituzione statale come quello può acquisire in una zona di confine e di minoranze etniche.

L'educazione ovvero Mustafa Kemal e le strategie dell'identità turca

All'interno della geografia del paese la posizione della scuola si è rivelata da subito densa di significato. Benché tale significato sia stato confermato da altri avvenimenti, sarebbe scorretto dare per scontato che la scuola sia effettivamente il veicolo dell'identità dello Stato e rappresenti in paese la sua strategia di potere disciplinare. In ogni Stato nazionale l'educazione pubblica è infatti uno dei fondamenti della cittadinanza civile. Tuttavia, il modo in cui l'educazione dell'obbligo si realizza in Turchia richiama senza troppe allusioni l'assimilazione culturale dell'ideologia kemalista — l'impegno civile, militare e ideologico che furono alla base della fondazione della Repubblica e della creazione della cittadinanza turca.

A Ortaköy, come nel resto della Turchia, la giornata degli scolari inizia con la recita dell'*Andımız*, il giuramento allo Stato. L'aspetto marziale della cerimonia è già stato descritto nella seconda parte e credo sia risultato sufficientemente esplicito: ogni mattina attraverso parole e movimenti del corpo mutuati dall'universo militare ogni (giovannissimo) cittadino turco ringrazia il padre fondatore, Atatürk, e rivendica i propri doveri nei confronti della patria. Il lunedì mattina e il venerdì pomeriggio l'*Andımız* è accompagnato dall'inno nazionale, che apre e chiude la settimana di lavoro. La ripetizione quotidiana e il contributo attivo dei singoli nel rituale marziale rivelano anzitutto una strategia del potere che non si limita a reprimere ma, disciplinando, produce l'ordine e il rispetto delle norme. La reiterazione quotidiana dell'*Andımız* occupa infatti i pensieri e le azioni degli studenti e attraverso quei comandi e quelle posture militari edifica assieme agli scolari lo spazio del controllo ideologico e fisico. In forza di questa operazione una determinata pratica dello spazio si associa a una forma di controllo del tempo. Tale scansione del tempo civile mostra infine uno slittamento rispetto alla scansione della giornata e della settimana religiosa musulmana — generando un contrasto che evoca l'imposizione di una gerarchia tra Stato turco e islam, che sarà trattata in seguito. Ad ogni modo, il controllo dello Stato sui ragazzi e sui loro movimenti diventa produzione di uno spazio e di un tempo ideologico nazionalista, riproponendo in ultima istanza un caso specifico di una nota tesi: "in generale, è del tutto plausibile la tesi secondo cui il potere non può esimersi dal mettere le mani sul tempo, dall'occupare (e organizzare) il tempo, così come occupa (e organizza) lo spazio" (Remotti 1993, 66).

Tuttavia, l'operazione di educazione disciplinare e intellettuale non si esaurisce nella recita dell'*Andımız*, ma si ripresenta sotto forma di un'intera mattinata di lezioni svolte nell'interposta presenza, tramite le sue immagini, dell'uomo che da sempre incarna i valori del nazionalismo turco: Mustafa Kemal Atatürk. La familiarità degli studenti con la figura di Mustafa Kemal non si limita infatti alle parole di devozione dell'*Andımız*. In ogni classe dello stato – così in quelle di Ortaköy, così nell'ufficio degli insegnanti – tre quadri collocati sopra la lavagna ripropongono i valori dell'*Andımız* e la loro personificazione nel corpo e nella vita di Mustafa Kemal. Nel nostro caso specifico i tre quadri sono grandi circa 30 per 40 centimetri e sono appesi sopra la lavagna, alle spalle dell'insegnante, come a rivendicare una paternità collettiva nei confronti di ciò che viene insegnato, della scuola, di ogni singolo studente parte di quel meccanismo.⁶

Nel primo quadro da sinistra, in una striscia in alto, è raffigurata la bandiera dello stato, sventolante. Sotto la bandiera è riportato il testo dell'inno nazionale, l'*İstiklâl Marşı*, la *Marcia dell'indipendenza*. Fu adottato ufficialmente due anni prima della fondazione della Repubblica ed è stato composto da Mehmet Akif Ersoy, poeta “panislamista molto apprezzato negli ambienti fondamentalisti” (Zürcher 2007, 326). Come nota Erik Zürcher il testo “trasuda un forte sentimento religioso e una violenta invettiva anti-occidentale”.⁷ In realtà la consuetudine in Turchia prevedere che solo le prime due strofe delle dieci che compongono il poema vengano recitate, omettendo così le espressioni più aggressive. L'inno dell'indipendenza fu selezionato attraverso una competizione aperta, bandita dall'Assemblea Nazionale nel 1921, quasi due anni prima della fondazione ufficiale della Repubblica di Turchia, cioè quando il territorio della moderna Turchia era in parte ancora occupato e assoggettato alle potenze europee. Nel testo gli “spudorati invasori” di quel tempo sono una delle parti di quel mostro deforme a un solo dente chiamato “Civilizzazione!” che, tuttavia, non può niente di fronte alla forza della fede.⁸ Ad ogni modo tutti questi ele-

⁶ I tre quadri sono appesi nell'esatta posizione occupata, nella maggioranza delle classi italiane, dal crocifisso (oggi senza la compagnia, che aveva un tempo, del Presidente della Repubblica).

⁷ Riporto da Zürcher (2007, 326) alcuni versi emblematici. “La frontiera è come il mio cuore pieno di fede. Non avere paura, paese mio! / Come potrà mai questo mostro con un solo dente che tu chiami civiltà [civilizzazione, *ndr*] soffocare una fede del genere?”.

⁸ Un termine che rievoca i diari di viaggio della prima parte. Il testo dell'inno recita: “*Nasıl böyle bir imanı boğar, ‘Medeniyet!’ dediğin tek dişi kalmış canavar?*”.

menti appaiono solo dalla terza strofa in avanti e non sono quindi parte della recita attuale dell'inno. Anche i riferimenti espliciti alla religione islamica come forza per combattere l'invasore e il richiamo all'ideologia panturca, entrambi presenti nel componimento, ricorrono nelle strofe comunemente omesse. Quel che resta dell'inno è dunque il suo richiamo kemalista alla formazione di una cittadinanza unita e omogenea sotto la bandiera turca.

In una nota al testo dell'inno Zürcher (2007, 326) riconosce una certa ironia nella scelta di un inno con allusioni panislamiste in una nazione che marcava il passo rispetto al passato attraverso il laicismo. A tal proposito la breve indagine sull'etnia turco-azera mette in mostra le connessioni tra l'inno e le poesie di Yurdakul: in entrambi i componimenti si palesa un fenomeno di appropriazione ambigua di elementi contraddittori, che coinvolgono direttamente la storia dell'Altopiano e che sono alla base della comprensione della nazionalità turca nel suo complesso. Nel caso specifico dell'inno, se da una lato si rivendica la religione musulmana come elemento aggregante per la società turca, dall'altro si omette di recitare questa dichiarazione; da un lato emerge la riappropriazione post-ottomana dell'islam, il ri-posizionamento del significato sociale della religione nella rete di significati dello Stato, dall'altro quattro colpi di stato per la restaurazione del laicismo kemalista non hanno criticato o rivisto il testo dell'inno, decidendo di conservare tutte le contraddizioni delle ideologie del primo Novecento di cui s'è detto in precedenza. Anche nell'Altopiano la religione sembra essere ancora oggi interpretata come un elemento di aggregazione secondario: non a causa delle differenze tra lo sciismo azero e il sunnismo turco che avevano visto prevalere il sentimento panturchista rispetto a quello panislamista a oriente, quanto, come si può intuire, per quell'appropriazione dell'islam compiuta e rivendicata dallo Stato turco.

Dei tre quadri appesi sopra la lavagna, quello centrale è una posa in mezzo busto di Atatürk sullo sfondo dell'ennesima bandiera turca sventolante; la stessa bandiera posta in cima ad un palo nel cortile della scuola di Ortaköy, la stessa che ogni lunedì e ogni venerdì Firat rispettivamente issa e ammaina. L'immagine di Mustafa Kemal sopra la lavagna è a colori, ma i colori sembrano posticci. I capelli sono biondi, gli occhi chiari, il completo è blu scuro gessato e la cravatta *bordeaux* risalta sopra la camicia bianca. La posa scelta da Atatürk è rigida, con il peso del corpo che ricade almeno in parte sulle braccia e con le mani appoggiate ad un banco di legno che ha davanti. Mustafa Kemal in questa foto, al di là dei molti altri scatti in cui è collocato con insistenza nel mondo

reale, è posto fuori dal tempo. Non sembra giovanissimo, ma neanche anziano: è un uomo (un'ideologia, un pensiero) fiero e maturo. Appese alla giacca, *sopra* il cuore, ha due scarpette da neonato, bianche: è padre. Nella mano sinistra tiene in pugno un soldatino: è un combattente, un comandante, un rivoluzionario.⁹ La cravatta è scomposta e si infila troppo presto sotto il bavero della giacca gessata, lasciando esposti i bottoni della camicia: è un uomo pratico, prima di tutto. Lo sguardo è rivolto in alto, verso l'angolo da cui proviene la sola luce diretta: è questo il richiamo ad un ente non terreno, ad una forza che proviene dall'alto e che illumina la sua persona.

La rappresentazione di Mustafa Kemal, curata nel minimo dettaglio, è quella di un padre fondatore. Una rappresentazione che non è occidentale ed europea solo nel messaggio, ma lo è anche nel linguaggio iconografico utilizzato. Nell'ultimo dei tre quadri, quello appeso tutto a destra, in una striscia in alto è riproposto un ritaglio orizzontale della foto di Atatürk che ho appena descritto. Sotto l'immagine si può leggere il testo dell'*Andımız*. Oltre alla continuità iconografica, da sinistra verso destra, data dalla bandiera e dall'immagine di Mustafa Kemal, tutti i quadri che formano il trittico sopra la lavagna riportano in trasparenza il simbolo di un libro con al centro una fiaccola accesa: è la conoscenza che illumina il mondo in un'attualizzazione dell'iconografia classica, ovvero il logo dello *YÖK*, il Ministero dell'Istruzione turco, istituito dopo il golpe militare e laicizzante del 1980.

I tre quadri ricorrono anche in un libro scolastico che ho l'occasione di sfogliare sulla *Gezici Kütüphanesi* di Yaşar. Nell'illustrazione di copertina c'è un solo ragazzo di spalle, seduto in un banco con un quaderno aperto di fronte a sé e una penna in mano; in secondo piano c'è una donna in piedi, vista di fronte in *tailleur* e senza velo, che gli parla — o almeno la postura e l'espressione della donna sembrano indicare tale azione. Si noti come fino a questo punto il disegno propone una situazione qualsiasi di insegnamento curricolare in una scuola occidentale contemporanea. Tuttavia, stilizzati sopra la testa dell'insegnante, alle sue spalle, sono presenti anche i tre quadri. Se la loro posizione non fosse sufficiente a farli riconoscere, i disegni hanno sufficienti dettagli per intuire il busto e il viso di Atatürk. Adesso la copertina del libro propone una situazione

⁹ Mi sono accorto molto tardi che esistono delle variazioni in queste immagini appese nelle scuole che ritenevo invece standardizzate in ogni dettaglio. Quella che descrivo è chiaramente quella presente nelle classi di Ortaköy e, sulla base della mia esperienza, una versione piuttosto comune in Turchia, che ho personalmente visto anche a Buca, İzmir.

di insegnamento scolastico precisa: quella turca. Il significato dell'immagine è riposizionato all'interno della cultura nazionale locale. Attraverso questi messaggi e molte altre simbologie nazionaliste, così come attraverso le pratiche dell'*Andımız*, l'insegnamento statale si impegna attivamente per una crescita dei propri cittadini conforme agli ideali dello Stato nazione, personificati nella maggior parte dei casi nella figura storica (dai caratteri mitici) di Mustafa Kemal.¹⁰ Oltre a ciò, i tre quadri possono essere ricondotti ad altrettante caratteristiche della vita sociale che il potere nazionale tenta di inquadrare.

Nel primo caso la bandiera e l'inno preso in prestito dal poeta panislamico rappresentano la fedeltà allo stato e si riappropriano, cercando di colmare il rischio di un margine troppo consistente, dell'islam. Di fatto l'islam sunnita, nonostante non sia ufficialmente la religione di Stato, è l'unico credo a vedere riconosciuta una legittimità e una storicità confluenti nella formazione della cittadinanza turca. L'ambigua posizione dell'islam sunnita in Turchia non è semplicemente iconografica né si risolve nell'interpretazione personale, privata, domestica: la *Diyanet Isleri Başkanlığı* (Direzione per gli Affari Religiosi) rappresenta entrambi gli opposti aspetti (Davison, 2003: 337-338): da un lato l'esistenza dell'ufficio statale determina il controllo dello Stato sulla religione in Turchia; dall'altro rappresenta una forma di riconoscimento istituzionale, peraltro egemonico, dell'islam sunnita. Le conseguenze di questa istituzionalizzazione silenziosa del sunnismo hanafita ricadono direttamente sulla realtà sociale locale, in particolare nell'Altopiano: il *molla* di Ortaköy non può recitare l'orazione del venerdì e non può neanche formarsi in una scuola sciita turca — dato che, una scuola sciita, in Turchia, non esiste. Il *molla* guida la sua comunità religiosa in maniera informale, non è mantenuto dallo Stato come gli *imam* sunniti, ma vive grazie alle donazioni del paese in cui risiede. Ognuno di questi elementi, di fatto, conduce al limite la dicitura costituzionale di Repubblica democratica laica (Kadritzke, 2008) e crea un conflitto locale tra la reli-

¹⁰ L'incorporazione nella figura di Atatürk dei valori occidentali della Repubblica Turca è vissuta in maniera passiva da molti viaggiatori e molti intellettuali occidentali contemporanei, che si affeziono all'iconografia nazionalista fino a diffondere rappresentazioni distorte e senza spessore, in cui una sola persona, Atatürk, ebbe la volontà e la forza di rivoluzionare e fondare uno Stato. Di fatto la simbologia di Atatürk è una presenza soffocante in tutta la Turchia ed è un elemento fondante nelle dinamiche di appartenenza, sia da un punto di vista interno (per i turchi, gli azeri e i curdi, ma anche, ad esempio, per gli aleviti) sia esterno (per gli stranieri che distinguono i turchi tra kemalisti e islamisti). Nella scuola elementare la figura di Atatürk ha il compito di prendere possesso, di occuparsi di ogni aspetto della vita ed essere in tal modo rassicurante per la vita sociale dell'individuo.

gione più in generale, dunque elemento della cittadinanza turca, e l'identità azera — un conflitto messo in mostra dalla posizione periferica e dalla scarsissima frequentazione in paese della moschea.¹¹

L'immagine centrale, il busto di Atatürk, è invece la rappresentazione del popolo turco come una grande famiglia. È questa l'immagine che riconduce a un padre, a un inizio, a una fondazione e che contiene tutti i caratteri esclusivi della discendenza etnica e razziale. L'esposizione delle immagini del suo corpo è una sorta di veicolo che serve per estendere la gamma spazio-temporale dell'influenza e dell'esperienza della sua persona (cfr. Ingold, 2000: 100). Il quadro si rivolge alle dinamiche domestiche e ripropone una predominanza di genere (basata *in primis* sulla forza fisica, sulla forza militare) più volte al centro del dibattito sull'organizzazione della società turca e delle società musulmane. Questa immagine è anche la patria, *vatan*, o meglio ancora il più antico *yurt*, la patria come casa.

Infine l'*Andımız* è l'altra faccia della cittadinanza, l'impegno e il dovere di ogni cittadino turco nei confronti della sua patria, la partecipazione richiesta ad ogni cittadino per la vita e la crescita di una società di comuni idee e interessi.

I tre quadri sembrano governare e assicurare lo studente sulle dimensioni dell'appartenenza e dell'organizzazione sociale (la bandiera e l'inno nazionale), familiare (la figura di Mustafa Kemal, padre dei turchi) e il contributo personale (il giuramento sui doveri di ogni turco in quanto cittadino). È una questione di autorità che rimanda ad un sistema disciplinare, quello scolastico, che ha caratteristiche sia simboliche che formali (architettoniche).

“La prima tra le grandi operazioni della disciplina è la costituzione di *quadri viventi* che trasformano le moltitudini confuse [...] in molteplicità ordinate” (Foucault 1975, 161). La frase di Michel Foucault sembra un'astrazione ispirata direttamente da quanto succede ogni mattina nel cortile della scuola di Ortaköy: i ragazzi corrono e si divertono creando una gran confusione fino all'arrivo del *dolmuş* degli insegnanti; a quel punto, senza necessità di un comando, filano tutti quanti al loro posto, in fila di fronte all'ingresso.

¹¹ Questo aspetto emerge anche nell'analisi proposta da Sam Kaplan (2005) sui libri di testo per lo studio della religione nelle scuole statali turche. Nel libro presi in analisi si sostiene che, secondo quanto riportato da Kaplan, “the Turkish people have an innate spiritual affinity to islam” (*idem*: 669). La fede nell'islam (anche se inizialmente identificata nel mondo arabo) sembra impedire la realizzazione del “Turkish öz, or primordial ethos” (*idem*: 670), ma per altri aspetti, non necessariamente contemporanei al primo, sembra divenire una componente necessaria per la sua realizzazione (*ibidem*).

Tuttavia il compito di Atatürk non è solo quello di insegnare i valori dello Stato e istruire ai doveri della cittadinanza turca, nemmeno in via esclusiva quello di fungere da catalizzatore dell'appartenenza nazionale. Atatürk deve anche scrivere e legittimare la storia comune del popolo turco e della sua patria, la riforma delle effervescenze ideologiche del periodo dei Giovani Turchi in un'ideologia unitaria e concreta. Questo compito era stato svolto inizialmente e a livello intellettuale da Ziya Gökalp; quindi Mustafa Kemal l'aveva divulgato e associato alla sua stessa vita con il *Nutuk*.¹² Lo stesso processo è svolto nelle scuole elementari, dove l'ideologia però svanisce e lascia il posto alla sola esperienza umana di Atatürk. La vita di Mustafa Kemal diventa una lezione da apprendere, un esempio da seguire: l'*Atatürk Köşesi*, l'angolo di Atatürk, è un modo di dire ricorrente in turco che si riferisce a quelle zone – presenti per obbligo in ogni edificio pubblico, ma anche in molti uffici privati e in alcune abitazioni – dove si concentrano le immagini del padre fondatore, bandiere e stendardi, testi di inni e poesie alla sua figura, insieme a qualsiasi altro elemento che richiami il nazionalismo turco kemalista. L'*Atatürk Köşesi* è una sorta di nicchia devozionale dedicata al fondatore della patria. Nella scuola di Ortaköy, come in molte altre classi turche, l'*Atatürk Köşesi* è un poster di 70 centimetri per 100 che viene realizzato dagli insegnanti con l'aiuto degli studenti. È appeso in ogni classe, sul muro in fondo o vicino alla porta di ingresso. Il cartellone che si usa nelle scuole segue delle precise direttive ministeriali ed è per questo composto da un numero più o meno fisso di figure: messe nel giusto ordine rappresentano cronologicamente la vita di Mustafa Kemal, da qualche tempo prima della sua nascita al cerimoniale di sepoltura.¹³ In tutto il racconto è data particolare attenzione alla connessione tra la sua vita privata e la Repubblica turca, nell'idealizzazione di una sorta di crescita e sviluppo simbiotici, in cui il corpo di Mustafa Kemal Atatürk, padre e antenato dei turchi, è il corpo della

¹² Cfr. capitolo nove, "*Iğdır: la piazza centrale e il funerale*".

¹³ Il tratto grafico delle immagini che ritraggono la vita di Atatürk a Ortaköy, nel modo in cui sono state adattate ad un pubblico di bambini, rimanda nella mia memoria personale alla vita di Gesù rappresentata nei catechismi cattolici delle parrocchie italiane.

Repubblica, reso immortale da una rigenerazione continua della sua progenie.¹⁴ Ogni rettangolo della vita di Mustafa Kemal e dello Stato turco è composto dal disegno di una scena ritenuta significativa, il cui senso e il cui valore sono descritti e ampliati nella didascalia sottostante.

L'insegnamento turco è dunque un potere ideologico e disciplinare il cui obiettivo, inseguito con perseveranza, è la creazione di ottimi patrioti. Le pratiche e i discorsi per raggiungere questo scopo sono evidenti.¹⁵ Vista con la prospettiva degli abitanti di Ortaköy la scuola è allora il luogo in cui si pratica e si insegna un'ideologia, una visione del mondo in larga parte estranea alla realtà locale e in grado di minacciare l'ordine vigente in paese. L'insegnante è il rappresentante di questo potere, la persona che mette in atto le strategie dello Stato turco (nella provincia di Iğdır l'architetto di un conflitto mai sopito). L'insegnante a Ortaköy porta la disciplina assimilatrice e oppressiva dello Stato, l'educazione alla fedeltà alla Repubblica: l'insegnante rappresenta infine lo stesso potere che ha giudicato e condotto in carcere il *muhtar* del paese, democraticamente eletto poco tempo prima per una lite che gli abitanti considerano interna al paese ed estranea alla pertinenza dello Stato. L'educazione obbligatoria è infine la strategia di assimilazione che, tranne qualche rara eccezione, ha incontrato e a cui ha resistito ognuno degli abitanti di Ortaköy.¹⁶

In generale si può concludere che, benché si tratti di immagini, se è vero che un corpo non può fare a meno di un luogo e “i luoghi sociali, a loro volta, sono destinati ad accogliere in qualche modo dei corpi” (Remotti, 1993: 31), la scuola di Ortaköy in particolare, e le scuole turche statali in generale, sono il

¹⁴ Anche in questa prospettiva possono essere affrontati i frequenti proclami ad avere almeno tre figli rivolti alle famiglie turche dai più alti esponenti dell'attuale governo. Tuttavia, le implicazioni di tali proclami, abbastanza noti alla comunità internazionale, sono talmente ampie da non poter essere trattate in maniera soddisfacente in questo momento, nonostante si leghino indirettamente sia al discorso etnico-razziale-razzista della cittadinanza turca proposto nel capitolo undici, sia al ruolo e all'emancipazione della donna.

¹⁵ Nelle scuole superiori il corso più direttamente legato al carattere militare del nazionalismo turco, abolito a inizio 2012 ma fino a quel momento obbligatorio, è il corso di Sicurezza Nazionale. Per una panoramica su questo insegnamento cfr. Bezen B. Coşkun, Halit H. Edig, 2013. “Teaching National Security or Peace? The Case of the Turkish National Curriculum” in Özerdem A., Özerdem F. (a cura di), *Human Security in Turkey: Challenges for the 21st Century*. London: Routledge.

¹⁶ All'educazione turca hanno preso parte tutti i paesani di Ortaköy, escluso qualcuno dei più anziani immigrati da est e una famiglia che ha raggiunto dei parenti dopo il crollo dell'Unione Sovietica.

luogo per eccellenza in cui abita, si conserva e agisce il corpo di Mustafa Kemal Atatürk.

La moschea al confine e il ruolo della religione nell'identità post-sovietica

La terza figura – nella fila più in basso, partendo da destra – dell'*Atatürk Köyesi* appeso nella scuola di Ortaköy, nella classe di Firat, mostra la carta di identità di Mustafa Kemal, la prima carta di identità emessa dalla Turchia moderna. Sul documento, in basso a destra, un riquadro segnala la *din*, la *religione* dell'individuo a cui la carta appartiene. In quel riquadro nel documento di Atatürk, padre dei turchi e della laicizzazione dello Stato, c'è scritto, a mano ferma: *İslam*. L'islam turco di Mustafa Kemal.

Fuori dalla scuola di Ortaköy la religione trova il suo luogo preposto lungo *meydan*, di fronte alle verande dei caffè — più vicina alla scuola che alle abitazioni, sul lato della strada più esterno al paese. Di fatto tale posizione rivela, almeno in parte, la natura del rapporto tra il paese e la religione musulmana, l'unica religione praticata dagli abitanti, ma soprattutto l'iscrizione a Ortaköy dell'opposizione e del conflitto, localmente sopito, tra sciismo e sunnismo.

In un primo momento, osservando la struttura del paese e la posizione a suo modo periferica della moschea, avevo ricondotto questa posizione all'importanza che la religione ha per ogni buon musulmano, quindi alla sua funzione sociale di elemento aggregante, in particolare tra gli uomini (si tratta infatti di una moschea con un ambiente unico, quindi in linea di massima interdetta alla donne). Una moschea, in base alla mia esperienza in Turchia, era un luogo fondamentale di incontro e il luogo prediletto per il confronto interno alla comunità — specie il venerdì, quando il cortile era sempre affollato, prima e dopo il *Cuma Namazı*. Inoltre la moschea rivestiva anche il compito di congiungere la comunità locale con il mondo (musulmano) esterno, un'altra funzione che rendeva plausibile la posizione del luogo di culto lungo *Kanal sokak*. Infine non era affatto raro, nella mia esperienza pregressa, che un musulmano si recasse presso la moschea frequentata da un conoscente o variasse le frequentazioni per sue preferenze personali.

Questo era stato anche il punto di vista che Ahmet e Enver avevano espresso nella nostra conversazione sull'islam sciita, sui buoni musulmani, i *dindarlar* del paese, sui fratelli e sugli amici del circondario, gli *arkadaşlar* di *Kanal sokak*. Il sentimento religioso di fratellanza promosso da Ahmet ed Enver investiva tutta la zona a nord di Iğdır e sembrava essere confermato anche dalla

grande e collettiva celebrazione dell'*Aşure Günü*. Ahmet e Enver mi avevano fornito un quadro interpretativo del ruolo della religione nell'Altopiano che metteva in primo piano gli aspetti di unione, comunanza e appartenenza, mentre tendeva ad escludere le differenze e le distanze tra gli azeri sciiti, i curdi e i turchi sunniti. L'islam di Ahmet e Enver, raccontato ad una persona di nota cultura cristiana, era l'islam del panturchismo (forse quello del panislamismo), quello che tentava di superare le differenze locali e nazionali per produrre un'identità collettiva ampia, che assimilava al suo interno più di quanto escludesse all'esterno.

Tuttavia, durante tutta la mia presenza a Ortaköy la frequentazione della moschea da parte dei paesani si era rivelata a dir poco limitata e l'islam in quanto religione, se non in occasione delle ricorrenze più importanti, non si era mai palesato come una parte fondante della vita quotidiana delle persone che avevo avuto l'occasione di frequentare. Alla luce di questa parziale esclusione mi ero trovato di fronte alla necessità di riscrivere, almeno in parte, il significato e il ruolo che andava attribuito a Ortaköy alla pratica religiosa.

Nell'organizzazione dello spazio pubblico in paese e nella sua pratica da parte degli abitanti ho quindi trovato ancora una volta l'indicazione della direzione intrapresa da tale cambiamento: la moschea appare ora – sia geograficamente che concettualmente – molto più vicina al conflitto locale con lo Stato. La moschea è un altro elemento situato lungo il confine definito in precedenza analizzando il ruolo della scuola e degli insegnanti, il confine tra la fiducia e la diffidenza, tra l'appartenenza e la resistenza alla società turca, alla cittadinanza nazionale. Se osservato tramite questa prospettiva l'islam a Ortaköy fonda una rappresentazione a più livelli: è sia il simbolo di un'appartenenza specifica, sciita, che in particolare nei periodi di festa è rivendicata con le immagini di Ali esposte all'interno dell'edificio sacro, contravvenendo alle regole sunnite; sia il simbolo della resistenza all'assimilazione culturale promossa dallo Stato anche su un piano religioso — lo stesso Stato che ha finanziato la costruzione dell'edificio e che in qualsiasi momento potrebbe imporre il suo controllo, lo stesso Stato laico che decide di non sovvenzionare il *molla* e le altre attività religiose delle comunità locali, al contrario di quanto fa per quelle sunnite.

La posizione della moschea ripropone la dialettica di Ahmet e Enver, ma rende più evidente l'istanza contraddittoria che detiene: da una parte rappresenta l'islam sciita che assimila Ortaköy e le comunità di *Kanal sokak*, unendole in un gruppo specifico che è l'espressione locale dell'identità collettiva azera;

dall'altra lega gli azeri alla cittadinanza turca, in un rapporto tra cittadini turchi sunniti e sciiti a livello religioso mai chiarito o definito — anche per l'irriducibile supremazia reclamata da ognuna delle due correnti sull'altra. Allo stesso tempo la religione nella geografia e nella vita quotidiana di Ortaköy mantiene una posizione di confine perché è sì un carattere esclusivo dell'identità locale, ma è anche uno strumento dell'assimilazione dello Stato, come ricorda l'indicazione sulla carta d'identità di Atatürk. La moschea è dunque un simbolo ambiguo, anche a livello architettonico: non esiste infatti una differenza tra la forma esterna di una piccola moschea sunnita e di una altrettanto piccola sciita (mentre altri gruppi religiosi musulmani in Turchia, come gli aleviti, hanno un'identità radicata anche nell'architettura, nell'organizzazione dello spazio e nella sua pratica). La religione islamica rappresentata in paese dalla moschea è dunque un simbolo che accomuna gli abitanti con chi non (sempre) vogliono essere accomunati — e allo stesso tempo è la fonte del panturchismo che rivendica la supremazia del gruppo azero su quello curdo, dunque che pone in questo periodo le frange politiche azere a sostegno di molte iniziative statali.

Alcuni documenti rinvenuti a scuola datano la costruzione della moschea ai tempi della costruzione del primo edificio scolastico, dunque agli anni Sessanta. In quegli anni, all'alba dell'esplosione demografica dell'Altopiano, la campagna intorno a Iğdir era popolata in maniera diversa, meno concentrata, più rada e diffusa. La moschea e la scuola erano allora molto probabilmente due centri gravitazionali della vita locale per tutti quei nuclei domestici che intorno a questi edifici, al loro valore simbolico e ai loro servizi, si stavano radunando. Tuttavia il trascorrere del tempo ha visto indirizzarsi in maniera differente lo sviluppo territoriale del paese. Lasciando più o meno consapevolmente da parte gli edifici e i valori che erano in grado di veicolare, come la religione musulmana e l'educazione statale turca, la comunità di Ortaköy si è sviluppata come un'appendice a *Kanal sokak* e *meydan*, allontanandosi fisicamente dalla strada che la connette al mondo esterno e, in contemporanea, prendendo simbolicamente le distanze dall'universo turco nazionale.

L'ultima sostanziale revisione del rapporto del paese con il mondo esterno, del ruolo e della funzione di *meydan*, sembra essere avvenuta subito dopo il crollo dell'Unione Sovietica, quando i confini con l'Armenia furono chiusi e aperti a intermittenza mentre al di là dell'Arasse dominavano gli scontri violenti dei nuovi nazionalismi armeno e azero, fomentati da anni di esclusione dalla vita politica sovietica (Ferrari, 2003: 111). Dopo alcuni anni di incertezza, la

chiusura dei rapporti con l'Armenia e la definitiva apertura del confine con il Nakhichevan sancivano la necessità di riformulare le forme di appartenenza e gli antagonismi locali (Yalçın-Heckmann, 2007; Yalçın-Heckmann, 2012).¹⁷ In questa importante rivoluzione locale che ha strutturato nuove frontiere, nuovi orizzonti, nuovi modi di abitare il territorio per la definizione di se stessi, ha sempre giocato un ruolo particolarmente significativo la percezione dell'appartenenza religiosa. Un anno dopo l'ufficiale dissoluzione dell'Unione Sovietica, come si è già detto, Iğdır fu promossa a provincia. Ufficialmente la scelta era legata ad un consolidamento economico della zona e alla creazione di una finestra di dialogo per i mercati asiatici (Morvaridi 1998, 110). Sta di fatto che, a posteriori, la creazione della provincia generò un simbolico effetto di consolidamento dei confini turco-azeri e il rinnovamento del sentimento panturchista nei territori in larga parte sciiti dell'Altopiano.

Nelle dinamiche travolgenti di questa nuova situazione internazionale il gruppo azero riscrisse a livello locale e nazionale la propria alterità, anzitutto nei confronti dello Stato Turco, l'amico ospitale ma autoritario e assimilatore, quindi nei confronti degli armeni, nuovamente i nemici eletti dell'ideale panturco, del suo impulso anti-cristiano. Sul piano politico e nazionale l'apertura turca verso l'Azerbaigian era stata infatti ampiamente sostenuta dai media, che furono impegnati con successo a trasformare il conflitto armeno-azerbaigiano in una guerra tra musulmani e cristiani. Le scelte istituzionali turche favorirono lo sviluppo di un sentimento in grado di legare turchi, azeri e azerbaigiani.

¹⁷ Quando l'URSS iniziò a crollare, sul piano internazionale la Turchia fece un iniziale tentativo di mantenere una posizione di equilibrio tra i nuovi stati post-sovietici. Nel 1992, in seguito ad un congelamento invernale del conflitto del Nagorno Karabakh, la Turchia aprì la frontiera con l'Armenia tra Doğu Kapı e Akhuryan (al limite meridionale dell'altopiano di Kars). Il valico era attraversato dalla vecchia ferrovia sovietica Kars-Leninakan, costruita quando Kars era territorio russo. Seguì la proposta di aprire un nuovo valico, vicino a Iğdır, tra Alican e Makara, dove preesisteva un ponte sull'Arasse. Tuttavia, con l'arrivo della primavera e in seguito al crescere delle aggressioni e delle violenze tra armeni e azerbaigiani la situazione del confine orientale divenne più complessa, e il confine turco-armeno perse il suo fascino commerciale a favore di una polarizzazione della politica caucasica turca: da una parte le rivendicazioni armenie, dall'altra quelle azerbaigiane. Allo schieramento della Turchia a favore di questi ultimi contribuì in maniera decisiva l'opinione pubblica turca e nel 1993, mentre le istituzioni turche ordinavano di chiudere tutte le frontiere con l'Armenia, a Dilucu, provincia di Iğdır, veniva aperto un valico tra Turchia e Nakhichevan, exclave istituzionalmente autonoma azerbaigiana. Anche a causa dell'isolamento morfologico rispetto alla Turchia anatolica, della definitiva chiusura delle frontiere con l'Armenia, il valico di Dilucu era destinato a rivoluzionare l'economia e la società dell'altopiano turco.

A fine secolo gli abitanti dell'Altopiano erano infine stati costretti ad abbandonare il ruolo di difensori dell'Unione Sovietica, imposto dalla Cortina di Ferro: dopo più di cinquant'anni, scalzato il nemico rosso, tornava ancora una volta lo spettro dell'antagonismo tra turco-musulmani e cristiano-russo-armeni. Tuttavia, almeno a livello locale, il volto del nemico armeno era poco noto e la sua identità era complessa e contraddittoria, tra cristianesimo e russificazione: i confini erano chiusi da molto tempo e l'aspetto dell'altro, del diverso, del nemico, era destinato a diventare sempre più stereotipato e costruito su un'alterità immaginata, sull'opposizione alla propria fisionomia e all'identità collettiva locale — così come aveva mostrato la ricerca di un ruolo in paese per la mia persona, in grado di produrre ogni possibile combinazione tra diversità e distanza.

Alla dissoluzione dell'Unione Sovietica a cui aveva fatto seguito il ritorno strumentale degli antagonismi religiosi, si sommavano altri fattori in grado di cambiare profondamente il rapporto tra la neonata provincia e il resto della Turchia, così come le rappresentazioni di sé e delle identità collettive locali — appena rinvigorite sul fronte politico dalla promozione amministrativa e dall'elezione di tre rappresentanti locali al Parlamento turco.¹⁸ Una delle più importanti è la soppressione del monopolio di stato delle frequenze televisive nel

¹⁸ Le prime elezioni in cui la provincia di Iğdır scelse i suoi due parlamentari furono quelle del 1995. In quell'occasione furono eletti un candidato del *Demokratik Sol Parti* (DSP, Partito della Sinistra Democratica) e uno del *Doğru Yol Partisi* (DYP, Partito della Via di Destra). Nel 1999 un seggio andò al *Fazilet Partisi* (FP, Partito della Virtù, uno schieramento islamista messo fuorilegge nel 2001) e uno al *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP, Partito del Movimento Nazionalista, formazione di destra, panturchista, schierata contro la minoranza curda e gli armeni). Nel 2002 fu eletto un rappresentante del *Cumhuriyet Halk Partisi* (il CHP di Atatürk) e un candidato indipendente (così come per le elezioni seguenti, per evitare di restare vittima delle repressioni dei partiti politici curdi, i candidati curdi iniziarono a candidarsi come indipendenti). Nel 2007 fu eletto un candidato dell'*Adalet ve Kalkınma Partisi* (AKP, Partito della Giustizia e dello Sviluppo, il partito del premier Erdoğan) e un candidato curdo indipendente. Nel 2011 tornò a vincere, assieme al candidato curdo indipendente, un rappresentante del MHP.

1994 (Akin 2010).¹⁹ La nascita di nuovi canali di comunicazione fu rapida e inizialmente diede voce a gruppi in precedenza esclusi dalle frequenze statali, come gli islamisti e i curdi (*idem*: 6), minando l'immaginario di una società turca omogenea, minacciata da pochi estremisti. Tuttavia, in breve tempo, a causa di un mercato ancora deregolamentato le proprietà radiotelevisive si concentrarono nelle mani di pochi gruppi di potere. La crescita di un'ampio spettro di canali non implicò così la diffusione di un ampio spettro di punti di vista, ma solo di modi di dire.²⁰

Tuttavia, quanto accadeva nei territori caucasici era da legarsi a un fenomeno più ampio. Come aveva notato Nilufer Gole (1996), la dicotomia tra islam e civilizzazione occidentale, introdotta in Turchia innanzitutto dalla laicizzazione kemalista e i cui caratteri erano divenuti nel tempo parte di un *habitus* per i turchi – tra discorsi, linguaggio e rituali –, stava cercando nuove soluzioni dal basso.

“On the one hand, islamism legitimizes Muslim identity and empowers Muslims as political agents of historical and cultural change. On the other hand, new islamic actors, as they reappropriate modernity, challenge the Westernist mode of modernism. In other words, Muslim actors enter the historical stage through the islamist gate, and once they are actors on the stage, an interplay is engaged between *Muslim* and *Modern*.”
[133]

¹⁹ Nella provincia di Iğdır la diffusione dello spirito-nazionale-televisivo si realizzò per coincidenza con altre circostanze. Proprio in quegli anni infatti molti degli agricoltori dei paesi iniziarono ad essere pagati con beni di consumo, principalmente a causa della drastica riduzione dei prezzi della barbabietola e dell'inflazione in crescita esponenziale (Morvaridi, 1998: 115-116). Da anni la Corporazione dello Zucchero di Erzurum era l'acquirente quasi esclusivo della produzione di barbabietola da zucchero dell'altopiano, pianta che a causa delle politiche statali e della poca lungimiranza degli agricoltori locali era diventata la cultura dominante in tutta la provincia. “That is why they all have television” (*idem*: 116), sosteneva il capo della Corporazione, riferendosi agli abitanti della campagna di Iğdır e al fatto che, senza un'intervento esterno, molte famiglie non avrebbero potuto permettersi quell'acquisto (*ibidem*).

²⁰ La consapevolezza che si tratti di una falsa libertà è mantenuta in secondo piano dalla percezione comune e diffusa dell'esistenza di un legame diretto – fondato su un processo naturale, benché mai dimostrato – tra liberalizzazione del mercato e processo di democratizzazione: una percezione intensificata dalla scomparsa di un monopolio oppressivo a livello sociale, politico e commerciale, come mostra il caso turco (Akin, 2010: 4-5)

Di fronte alla portata innovativa di questa nuova opposizione, ogni identità collettiva locale, sociale e politica, ogni pratica del territorio e ogni modo di abitare e definirsi, doveva essere ricollocato.

Durante l'instabilità e la confusione di questo periodo, segnato dall'influenza dei media e dalla propaganda dello Stato Turco e delle Repubbliche post-sovietiche, la percezione dell'islam nella società dell'Altopiano non sembrava essere cambiata. Vent'anni dopo, dopo un'altra rivoluzione nella percezione globale dell'islam, quella del post-undici-settembre,²¹ nelle parole di Ahmet ed Enver, così come nella geografia di Ortaköy, l'appartenenza musulmana rappresentata dalla moschea del paese si iscrive ancora in quel confine impercettibile che separa la capacità di assimilazione propria della religione musulmana in quell'oriente caucasico, al controverso processo di separazione tra sciiti e sunniti posto alla base dell'identità locale turco-azera.

²¹ Qualche anno dopo, gli avvenimenti dell'11 settembre 2001 portarono sulla ribalta internazionale, nelle *vulgate* e nella storiografia, il volto musulmano della Turchia, associandolo ai regimi del Medio Oriente e del Nord Africa — trascurando per altro le democrazie compiute di altri stati a maggioranza musulmana, come la Malesia e l'Indonesia (Ruthven, 2011). L'attacco terroristico subito dagli Stati Uniti fu ricondotto ad una polarizzazione religiosa, preferendo porre in secondo piano le questioni economiche. Durante gli stessi anni con i governi di Recep Tayyip Erdoğan e dell'AKP la società turca metteva in campo un paradosso destinato a sovvertire lo sguardo occidentale: nello stesso paese di Atatürk, il modernizzatore laico e filo-occidentale, ora gli islamici erano i progressisti del libero mercato che si opponevano alle politiche dei partiti laici e secolarizzanti, divenuti conservatori e reazionari (Gunter, Yavuz, 2007: 295). Erdoğan guidava la Turchia fuori dall'instabilità economica cavalcando il capitalismo occidentale mentre sua moglie indossava il velo nelle cerimonie pubbliche.

CONCLUSIONI

“Yunus non sapeva perché / di giorno le stelle si spengono
e nemmeno che la terra è tonda/ e gira attorno al sole.
Di tutto questo siamo stati noi a parlagliene / e lui non è rimasto a bocca aperta.
Lasciava cadere le noci in settembre / le foglie restavano verdi fino a novembre
Non si poteva abbracciarne il tronco / tenendosi per mano in tre
e Yunus tutte le mattina / passava sotto i suoi rami.
Dei musulmani della Cina / dei rinoceronti col corno sul naso
dei microbi che vivono in una goccia / a migliaia / Yunus non aveva idea.
Il giorno che lo apprese da noi / non restò a bocca aperta.
Lasciava cadere le noci in settembre / al sole la sua ombra era famosa
al vento parlava solo / le foglie restavano verdi fino a novembre.
Un giorno mentre Yunus ci accendeva il fuoco / e ci dava l’acqua
gli abbiamo detto: / «Siamo i tuoi servitori, Yunus
tu sei il padrone». Fu allora / che Yunus restò a bocca aperta.”

Nazım Hikmet, *Storia del Noce e di Yunus lo Zoppo*¹

Orizzonti e società nella Provincia di Iğdır

Una poesia di Nazım Hikmet (Salonicco 1901 - Mosca 1963), da cui ho strappato questi versi senza riguardo per una ballata altrimenti perfetta, mi ricorda parte della mia esperienza a Iğdır. La poesia racconta l’intreccio della vita di Yunus e dell’albero di noce che, da ragazzo, l’aveva reso zoppo. Nonostante il dramma che caratterizza l’inizio e la fine della vicenda (la nascita e la morte), i versi che ho scelto, centrali nel testo, evocano in me un senso di accoglienza e condivisione, una sensazione piacevole che può essere costruita solo nel tempo. Mi ricordano anche la capacità di essere stupiti da quello che, in quel posto, in quel momento, ha valore; quindi la curiosità di voler scoprire cosa, in quel momento, in quel luogo, abbia valore.

Questi versi mi rammandano infine che – sia quando arrivai in Turchia per la prima volta, ancora ragazzo, sia in questo mio ultimo e lungo viaggio di ricerca in quell’est difficile da scovare nei libri, trascurato dalle strade così come dalle mappe – non mi sono mai imbattuto in ciò che prima di partire avevo immaginato. All’inizio della poesia che ho malauguratamente tagliuzzato, Hikmet scrisse: “Ci sono cose nascoste in lui / come nei grandi libri”. Anche

¹ Poesia del 1940 tratta da Nazım Hikmet, *Poesie d’Amore*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1991 (Tr. it. Joyce Lussu).

questa, in fondo, è una metafora del mio rapporto con la Turchia, con la provincia di Iğdır e i suoi abitanti.

Nonostante queste sublimazioni, il percorso della mia indagine in Turchia non è stato particolarmente raffinato o innovativo. Ho innanzitutto cercato di comprendere le appartenenze e le divisioni, le forme di assimilazione e resistenza che avevo notato e che mi erano state svelate fin da subito sull'Altopiano. L'ho fatto partendo dall'analisi dell'organizzazione sociale dello spazio, sia nella città di Iğdır che nel paese di Ortaköy. Il caso specifico mi ha ben presto messo di fronte al fatto che la situazione attuale dell'Altopiano di Iğdır si fosse strutturata in un ampio arco temporale e che una qualsiasi forma di comprensione fosse idealmente raggiungibile solo attraverso lo studio del processo di formazione delle identità collettive locali — non certo attraverso lo studio delle identità locali così come si presentavano, per di più intese come entità ontologiche slegate dal tempo e dalla mia osservazione.

Nonostante sia questo il percorso compiuto della mia indagine, mi rendo conto che la struttura del testo rischia di far sembrare la prima parte del lavoro pericolosamente svincolata dalla mia etnografia, dunque parzialmente estranea all'indagine antropologica nel suo complesso. Bisogna a questo proposito rifuggire dall'inganno dell'ordine di stesura e di lettura: la ricerca oltre l'orizzonte del presente, tra le vie e gli itinerari tracciati nel tempo passato dai diari di viaggio, è stata infatti una necessità imposta proprio dall'esperienza.

Già nella pausa invernale, dopo il primo periodo di permanenza sul campo, molte delle questioni sollevate dall'etnografia sembravano esaurirsi in se stesse, implodere ad uno sguardo troppo curioso. Erano situazioni, relazioni, forme di solidarietà, diffidenze e distanze prive di un quadro di riferimento: potevano essere lette e interpretate all'infinito, fino a smarrire completamente l'orientamento necessario per scorgere un qualche fine cognitivo. Così sono ripartito da capo, ho seguito le indicazioni dell'etnografia e, più attento a quanto mi suggeriva l'esperienza, ho sfondato gli orizzonti locali che la mia impostazione metodologica e il mio lavoro di campo mi avevano fatto inizialmente tracciare. Intrapresi quest'azione sia su un piano spaziale, aprendo la prospettiva a tutto l'Altopiano, al Caucaso, alla Turchia e seguendo i confini, le migrazioni e i loro rapporti con le frontiere; sia temporale, viaggiando indietro nel tempo e, a tratti, immaginando alcuni dei futuri possibili, quindi cercando di "individuare un'attività *storiografica* che si esplica nello spazio, sul territorio, mediante l'istituzione, il mantenimento o la trasformazione di *luoghi di potere*" (Remot-

ti, 1993: 58). In questo processo, che ritengo accurato ma altresì lento da portare avanti, gli orizzonti della mia comprensione si sono spostati alle spalle delle frontiere dell'immaginario locale rendendo infine percepibile lo sfondo, l'altra faccia, o meglio ancora il fondamento di quelle fenomenologie delle forme di appartenenza e di resistenza in cui, inizialmente, ero rimasto bloccato.

Nondimeno l'influenza dell'etnografia si è esaurita a questo livello: inevitabilmente, infatti, il mio sguardo sui resoconti dei viaggiatori e sugli avvenimenti della storia era stato educato proprio dall'esperienza, dal lavoro di campo. La vita in Turchia, a Iğdır e a Ortaköy, mi aveva fornito un'immagine del panorama di prima mano, quindi mi aveva spinto a intraprendere alcune strade, così come a trascurarne altre, per scovare (non le risposte ma) il processo di formazione di alcune delle questioni sollevate dalla vita sociale locale. È stata infine l'analisi della letteratura di viaggio che, in ultima istanza, spero mi abbia condotto a riflettere sulla realtà locale con uno sguardo rinnovato, capace di mettere a fuoco sia la società di Ortaköy e di Iğdır che il contesto.

Al di là del mio personale processo di elaborazione della ricerca, la stessa natura dell'indagine antropologica così come l'ho intrapresa mi ha permesso di muovermi liberamente oltre le dimensioni spaziali e temporali dell'esperienza. Senza voler ambire sconsideratamente a "controllare tutto" (Fabietti, 2008: 82), mi sono evidentemente lasciato corrompere dal fascino dell'"evocare una totalità" (*ibidem*).

"Infatti, mentre nel primo caso si tratterebbe di produrre una micro-analisi di ogni possibile variabile capace di determinare il comportamento e il pensiero dei componenti della società o comunità considerata, nel secondo si tratta di far sì che nella descrizione dei fenomeni particolari sia sempre implicito un riferimento a un contesto sociale e culturale più ampio." [*ibidem*]

Ad ogni modo, mi sono servito anche di alcune ancora metodologiche per non naufragare in questa prospettiva olistica. Una delle mie forme di controllo è stata la cosiddetta *triangolazione* (Hannerz, 1992). In un caso come quello della città di Iğdır, ad esempio, ricercare la narrazione ufficiale della storia e le migrazioni, il confronto tra il panorama dei viaggiatori e il panorama di oggi, quindi la mappa di Bekir e il diagramma di Burgess (con l'ardito paragone con la vecchia Chicago), sono state strategie per "raggruppare dati raccolti in modi diversi e talvolta per trovare parecchie vie per giungere a uno stesso fatto" (*idem*: 498). Da questo processo è scaturito l'intreccio di un territorio che af-

fronta una prima profonda cesura a inizio secolo e di un'organizzazione dello spazio cittadino che può essere illustrata nella sua complessità solo se rapportata all'intero processo di formazione delle identità etniche – non limitandosi dunque alla loro fenomenologia attuale – fino ad evidenziare una seconda cesura che ha trasformato definitivamente un fiume in una frontiera, dopo essere stato a lungo un limite e un confine.

L'esempio ci riporta all'analisi dell'etnia (a livello locale, nazionale e internazionale) turco-azera, che è stata la scoperta più sorprendente che la scarsa conoscenza pregressa delle zone in cui ho lavorato mi ha permesso di fare. Una volta sviscerata, individuata nella pratica dello spazio e ripercorsa a ritroso nella storia, l'etnia turco-azera è risultata essere perfettamente in linea con la definizione più generale della sua stessa categoria: è un'invenzione universalizzante nata per rispondere a delle necessità contingenti, l'astrazione di caratteristiche culturali e di ascendenza, l'istituzionalizzazione di un gruppo e di una gerarchia che pone quel gruppo sulla cima più alta, etc. A conti fatti un'azione prettamente umana, e in quanto tale sociale, fondata nella cultura e creatrice di frontiere che, solo grazie alla cultura, possono sopravvivere ed essere rese *performanti*.

Allo stesso tempo però, ricondotta ad un livello locale, l'etnia si dimostrava tutt'altro che monolitica ed esclusiva. Il caso di Ortaköy ha mostrato infatti come esistano contemporaneamente più forme di appartenenza, più gruppi sovrapposti, dalle forme e i contenuti variabili, nella sola provincia di Iğdır. Ci sono gruppi delimitati da un'organizzazione particolare dello spazio, come i confini del paese; ma anche gruppi con l'orizzonte dell'illegalità come unico limite per l'inclusione, come quello del caffè di Faruk; e un gruppo infine come quello del *dolmuş* che, motivato dall'esclusione, struttura la sua identità su un'attività quotidiana, un modo di vivere, di abitare il territorio, che infine ne fissa il carattere dell'appartenenza. Inoltre, la presenza a Ortaköy di Serdar il curdo, malgrado il suo ruolo locale di *alter* su cui strutturare la coesione sociale, rimane una spia accesa per un discorso di divisioni che trova corrispondenza più nelle intenzioni che nella pratica: una storia di reti segregate, ma anche di spazi condivisi. Allo stesso modo la mappa di Bekir propone due universi che (benché fomentati dalla politica) sono separati solo da una frontiera semantica, che non può essere valicata se non annullando la stessa *différance* che la genera — come avviene in maniera silenziosa nel centro città, nelle attività al di fuori della legge o in quelle istituzionali.

Un'espressione di Clifford Geertz che ho letto di recente e che mi ha molto divertito mi invita a concludere facendo il punto delle peculiarità e delle contingenze della mia indagine. Diceva Geertz (1974: 30), riportando un suo discorso: "Now, to make all this a bit more concrete I want to turn for a moment to my own work, which whatever its other faults has at least the virtue of being mine - a distinct advantage in discussions of this sort." Di fatto nella mia ricerca la cronaca etnografica si conclude poco prima della mia partenza, grossomodo quando torna a vivere a Ortaköy il *muhtar* che era stato arrestato in un momento antecedente al mio arrivo. Con ogni probabilità questi due eventi (il suo arresto e la scarcerazione) hanno influito sulla vita quotidiana del paese e le reti sociali di Ortaköy così come le ho conosciute forse sono svanite prima ancora che mi allontanassi per l'ultima volta dall'Altopiano. Tuttavia sono sicuro che, con procedimenti simili a quelli che ho descritto, le tensioni tra senso sociale e libertà individuale (Augé, 2006) tra eterogeneizzazione e omogeneizzazione culturale (Appadurai, 1996) continuano ad orientare un modo di vivere, di abitare i luoghi e di organizzare lo spazio della provincia di Iğdır; queste sono infatti dinamiche che si possono chiarire solo nella complessità di una descrizione e di un percorso che ricostruisca l'intreccio di ogni filo, indagando oltre l'orizzonte locale dello spazio e del tempo, e che per lo stesso motivo generano una prospettiva che si muove oltre i piccoli cambiamenti, come il breve esilio di un *muhtar* di paese.

Resta infine la sfida di altre mille possibili ricerche e mille altre strategie di indagine – studi di Iğdır o delle zone vicine, effettuati al di qua o al di là dei confini turchi, guardando all'Altopiano da est, dalla Azerbaigian o dalla Russia o dall'Iran –, per portare avanti (o ricostruire) una rappresentazione differita, aggiornata, di Iğdır, dell'Altopiano, o di un altrove in qualche modo legato alla società studiata in questa tesi. Un progetto di costruzione di una conoscenza il più sfaccettata possibile, la più complessa immaginabile, la più puntuale.

BIBLIOGRAFIA

I testi elencati in bibliografia riportano, di seguito al cognome e al nome dell'autore, l'anno di prima edizione dell'opera. Tale riferimento non indica necessariamente l'edizione che ho consultato, riportata invece tra parentesi quadre con l'eventuale indicazione del titolo italiano dell'opera e del suo traduttore. L'eccezione all'indicazione della prima edizione riguarda esclusivamente i casi in cui siano intervenuti aggiornamenti significativi.

- AA.VV., 1978. “Իգրիթ” in *Haykakan Sovetakan Hanragitaran*, IV. Yerevan: Armenian Academy of Sciences.
- ABU-RABI' Ibrahim M., 2003. *islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediuzzaman Said Nursi*. Albany: SUNY Press.
- ADAK Hülya, 2003. “National myths and self-na(rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's memoirs and the turkish ordeal”. *The South Atlantic Quarterly*, 102, pp. 509-27.
- ADELSON Roger, KARABELL Zachary, 2004. “Sykes, Mark” in Mattar P. et al. (a cura di) *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa Vol. IV (2nd edition)*. New York: Macmillan.
- AKÇAM Taner, 1992. *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*. Istanbul: İletişim Yayınları [2006. *Nazionalismo Turco e Genocidio Armeno: Dall'Impero Ottomano alla Repubblica*. Tr. it. A. Arslan. Milano: Guerini e Associati].
- , 2012. *The Young Turks' Crime Against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Oxford: Princeton University Press.
- AKIN Altuğ, 2010. “Dirty Seeds of Media Transformation in Turkey: The vertigo of Communication, the Young Party and the Democratic Deficit”. *East Bound*, 2, pp. 1-18.
- AMSELLE Jean-Loup, 1999. “Etnie e Spazi: Per un'Antropologia Topologica” in J-L. Amselle, E. M'Bokolo (a cura di) *Au Cœur de l'Ethnie. Ethnie, Tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte & Syros [2008, *L'invenzione dell'Etnia*. Tr. it. F. Pompeo. Roma: Meltemi, pp. 39-75].
- ANDERSON Benedict, 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- APPADURAI Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press [2001, *Modernità in Polvere*. Tr. it. P. Vereni. Roma: Meltemi].
- ASSMAN Jan, 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck [1997, *La Memoria Culturale: Scrittura, Ricordo e Identità Politica nelle Grandi Civiltà Antiche*. Tr. it. F. De Angelis. Torino: Einaudi].
- ATABAKI Touraj, 2002. “Recasting and Recording Identities in the Caucasus”. *Iran & the Caucasus*, 6/1-2, pp. 219-35.

- BANTON Michael, 1983. *Racial and Ethnic Competition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARTH Fredrik, 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown & Co.
- BAYARD-ÇAN Hélène, 2011. "Voisiner en Turquie urbaine. Une ethnologie des relations réticulaires à Adana". *Ethnologie française*, 41, pp. 107-116.
- BAZIN Jean, 1999. "A Ciascuno il Suo Bambara" in J-L. Amselle, E. M'Bokolo (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 119-63.
- BOZYEL İbrahim, KIYASI Cafer, 1997. *Armenian acts of cultural terrorism*. Ankara: Iğdır Azerbaijani-Turkish Cultural Association [sic!].
- BOURDIEU Pierre, 1980. *Le Sens Pratiche*. Paris: Edition de Minuit [2005. *Il Senso Pratico: Modernità e Società*. Milano: Armando Editore].
- , 1983. *La Distinction: Critique Sociale du Jugement*. Paris: Edition de Minuit.
- BURGESS Ernest W., MCKENZIE Roderick D., PARK Robert, 1925. *The City*. Chicago: University of Chicago Press.
- CAPERN Amanda L., 1998. "Winston Churchill, Mark Sykes and the Dardanelles Campaign of 1915". *Historical Research*, 70/174, pp. 109-18.
- ÇARKOĞLU Ali, 2009. "Women's Choices of Head Cover in Turkey: An Empirical Assessment". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29/3, pp. 450-67.
- CHATER Melville, 1919. "The Land of the Stalking Death: A Journey through Starving Armenia on an American Relief Train". *National Geographic Magazine*, 36/5, pp. 393-420.
- CLIFFORD James, 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press [2008, *Strade: Viaggio e Traduzione alla Fine del Secolo XX*. Tr. it. G. Lomazzi, M. Sampaolo. Torino: Bollati Boringhieri].
- COHEN Anthony P., 1985. *The Symbolic Construction of Community*. London: Tavistock [2001].
- CORNELL Swante E., 2005. *Small Nations and Great Powers: A Study of Ethnopolitical Conflict in the Caucasus*. London, New York: Routledge.
- CORNWALL J. H. M., 1923. "The Russo-Turkish Boundary and the Territory of Nakhchivan". *The Geographical Journal*, 6/61, pp. 445-50.
- CRAPANZANO Vincent, 2003. *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press [2007, *Orizzonti dell'Immaginario: per un'Antropologia Filosofica e Letteraria*. Tr. it. D. Daniele. Torino: Bollati Boringhieri].
- DANIEL Robert L., 1959. "The Armenian Question and American-Turkish Relations, 1914-1927". *The Mississippi Valley Historical Review*, 46/2, pp. 252-75.
- DAVISON Andrew, 2003. "Turkey, a *Secular State*? The Challenge of Description". *The South Atlantic Quarterly*, 102, pp. 333-50.
- DE BIANCHI Alessandro, 1863. *Viaggi in Armenia, Kurdistan e Lazistan*. Milano: Stab. Tip. Gareffi [2005. Lecce: Argo Editrice].

- DE CERTEAU Michel, 1990. *L'invention du Quotidien: Tome I Arts de faire*. Paris: Union Générale d'Éditions [2009. *L'invenzione del Quotidiano*. Tr. it. M. Baccianini. Roma: Edizioni Lavoro].
- DESTRO Adriana, 2012. *I Volti della Turchia: Come Cambia un Paese Antico*. Roma: Carrocci.
- DUBOIS DE MONTPÉREUX Frédéric, 1839. *Voyage Autour du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Géorgie, en Arménie et en Crimée. III Vol.* Paris: Librairie de Gide.
- DUMONT Paul, 1989. "La Période des *Tanzimat* (1839-1878)" in Mantran R. (a cura di), *Histoire de l'Empire Ottoman*. Paris: Fayard, pp. 495-563 [2011. "Il Periodo dei *Tanzimat* (1839-1878)" in Mantran R. (a cura di), *Storia dell'Impero Ottomano*. Tr. it. J.-C. Bara et al. Lecce: Argo Editrice].
- , 1986. "Disciples of Light: The *Nurju* Movement in Turkey" *Central Asian Survey*, 5/2, pp. 33-60.
- DUMONT Paul, GEORGON François, 1989. "La Mort d'un Empire" in Mantran R. (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 621-96.
- EDWARDS Robert W., 1988. "Bayazit" in *Encyclopædia Iranica*, 3/8, 886-7.
- ESPOSITO John L., YAVUZ M. Hakan (a cura di), 2003. *Turkish islam and the Secular State: the Gülen Movement*. Syracuse: Syracuse University Press.
- FABIETTI Ugo, 2008. *Antropologia culturale: l'esperienza e l'interpretazione*. Roma, Bari: Laterza.
- FERRARI Aldo, 2003. *L'Ararat e la Gru: Studi sulla Storia e la Cultura degli Armeni*. Milano: Mimesis Edizioni [2008].
- FLYVBJERG Bent, 2004. "A Perestroikan Straw Man Answer Back: David Laitin and Phronetic Political Science". *Politics & Society*, 32, 389-416.
- FOUCAULT Michel, 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard. [2009. *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*. Tr. it. A. Tarchetti. Torino: Einaudi.]
- GALLETTI Mirella, 2005. "Introduzione". In De Bianchi A., *Viaggi in Armenia, Kurdistan e Lazistan*. Lecce: Argo Editrice.
- GAY Peter, 2002. *Schnitzler's Century: The Making of Middle-Class Culture, 1815-1914*. New York: Norton. [2002. *Il Secolo Inquieto: La Formazione della Cultura Borghese (1815-1914)*. Tr. it. M. Baiocchi. Roma: Carocci].
- GEERTZ Clifford, 1974. "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 28/1, pp. 26-45.
- GEORGON François, 1989. "Le Dernier Sursaut (1878-1908)" in Mantran R. (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 563-620.
- GINZBURG Carlo, 1998. *Occhiacci di Legno: Nove Riflessioni sulla Distanza*. Milano: Feltrinelli [2011].
- , 2006. *Il Filo e le Tracce: Vero Falso Finto*. Milano: Feltrinelli.
- GOLINELLI Giacomo, 2009. "Incontrare Atatürk. Ri-presentazioni oltre la morte: corpo, immagine e finzione". *Studi Tanatologici*, 5, pp. 123-47.

- , 2013. “Uncertain Past, Uncertain Future, Uncertain Present: Social Cohesion and Conflicts in Iğdır Province” in Özerdem A., Özerdem F. (a cura di), *Human Security in Turkey: Challenges for the 21st Century*. London: Routledge.
- GÖL Ayla, 2005. “Imagining the Turkish Nation through ‘Othering’ Armenians”. *Nations and Nationalism*, 11/1, pp. 121-39.
- GÖLE Nilüfer, 1996. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press [2001].
- GÖKALP M. Ziya, 1923. *Türkçülüğün Esasları*. Istanbul: Türk Kültür Yayınları.
- GÖKAY Bülent, 2006. *Soviet Eastern Policy and Turkey, 1920-1991*. London: Routledge.
- GUNTER Michael M., YAVUZ M. Hakan, 2007. “Turkish Paradox: Progressive islamists versus Reactionary Secularists.” *Critical Middle Eastern Studies*, 16/3, pp. 289-301.
- HANNERZ Ulf, 1980. *Exploring the City: Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press [2001, *Esplorare la Città: Antropologia della Vita Urbana*. Tr. it. A. Meo. Bologna: Il Mulino].
- INGOLD Timothy, 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, New York: Routledge.
- , 2005. “Epilogue: Towards a Politics of Dwelling”. *Conservat Soc.*, 3, pp. 501-8.
- , 2008. “Anthropology is not Ethnography”. *Proceedings of the British Academy*, 154, pp. 69-92.
- İÇDUYGU Ahmet, KAYGUSUZ Özlem, 2004. “The Politics of Citizenship by Drawing Borders: Foreign Policy and the Construction of National Citizenship Identity in Turkey”. *Middle Eastern Studies*, 40/6, pp. 26-50.
- İDİZ Semih, 2010. “Public Opinion as a Determinant of the New Turkish Foreign Policy”. *Süd-osteuroopa Mitteilungen*, 6, pp. 40-45.
- JENKINS Hester Donaldson, 1915. “Armenia and the Armenians”. *National Geographic Magazine*, 28/4, pp. 329-60.
- KALANTAR Ashkharbek, 1994. *Armenia from the Stone Age to the Middle Ages*. Paris: Neuchâtel.
- KANDİYOTİ D. A., 1987. “Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case”. *Feminist Studies*, 13, pp. 317-38.
- KAPLAN Sam, 2005. “*Religious nationalism: a textbook case from Turkey*”. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 25, pp. 665-76.
- KARA Hidayet, YUCA Sami, 2010. “Cumhuriyetin İlk Nüfus Sayımına Göre Iğdır’da Nüfusun Demografik Yapısı” [The Population Features of Iğdır Province in the First General Census of the Turkish Republic]. *History Studies*, 2/3, pp. 189-200.
- KARABELL Zachary, 2004. “Sykes-Picot Agreement (1916)”. In Mattar P. et al. (a cura di) *Encyclopedia of the Modern Middle East and North Africa Vol. IV (2nd edition)*. New York: Macmillan.
- KILANI Milan, 2009. *Anthropologie: Du Local au Global*. Paris: Armand Colin [2011. *Antropologia: Dal Locale al Globale*. Tr. it. Rivera A., Carassi V. Bari: Edizioni Dedalo].

- , 2000. "Langue" in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *L'Imbroglia Ethnique en Quatorze Mots Clés* [2008, *L'Imbroglia Etnica in Quattordici Parole-Chiave*. Tr. it. Rivera A., Savoldi E. Bari: Dedalo, pp. 221-49].
- KING Charles, 2008. *The Ghost of Freedom: A History of the Caucasus*. New York: Oxford University Press.
- LANDAU Jacob M., 1995. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. Bloomington: Indiana University Press.
- LEED Eric J., 1991. *The Mind of the Traveler: From Gilgamesh to Global Tourism*. New York: Basic Books. [2007. *La mente del viaggiatore: Dall'Odissea al turismo globale*. Tr. it. J. Mannucci. Bologna: Il Mulino].
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1971. *Race et Culture*. [2002. *Razza e Storia, Razza e Cultura*, Tr. it. S. Arecco, P. Caruso, P. Levi, Torino: Einaudi].
- LEWIS Bernard, 1982. *The Muslim Discovery of Europe*. [2005. *I musulmani alla scoperta dell'Europa*. Tr. it. D. Bathish. Milano: Bur.]
- MARDIN Şerif, 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: SUNY Press.
- MERCIER Paul, 1961. "Remarques sur la Signification du "tribalisme" Actuel en Afrique Noire". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 31, pp. 61-80.
- MORIN Edgar, 1985. "Le vie della complessità" in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di) *La sfida della complessità*. Milano: Feltrinelli, pp. 49-60.
- MORVARIDI Behrooz, 1992. "Gender Relations in Agriculture: Women in Turkey". *Economic Development and Cultural Change*, 40/3, pp. 567-86.
- , 1998. "Environmental Degradation in Eastern Turkey: The Case of Contract Farming". *Bulletin Series Yale School of Forestry and Environmental Studies*, 103, pp. 108-22.
- NATALI Denise, 2005. *The Kurds and the State: Evolving National Identity in Iraq, Turkey, and Iran*. New York: Syracuse University Press.
- OLSON Robert, 2000. "The Kurdish Rebellions of Sheikh Said (1925), Mt. Ararat (1930), and Dersim (1937-8): Their Impact on the Development of the Turkish Air Force and on Kurdish and Turkish Nationalism". *Die Welt des Islams*, 40/1, pp. 67-94.
- ÖKTEM Kerem, 2011. *Angry Nation: Turkey since 1989*. London: Zed Books.
- ÖZGEN Neşe, 2007. "Sınır, Devlet, Aşiret: Aşiretin Etnik Bir Kimlik Olarak Yeniden İnşası", *Toplum ve Bilim*, 108, pp. 239-61.
- PENNACINI Cecilia, 2005. *Filmare le Culture: Un'Introduzione all'Antropologia Visiva*. Roma: Carocci.
- PORTER Robert K., 1821. *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia, &c. &c.: During the Years 1817, 1818, 1819, and 1820*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown.
- PRATT Mary L., 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, New York: Routledge.

- REMOTTI Francesco, 1993. *Luoghi e Corpi: Antropologia dello Spazio, del Tempo e del Potere*. Torino: Bollati Boringhieri.
- , 1996. *Contro l'Identità*. Roma, Bari: Editori Laterza [2005].
- , 2010. *L'ossessione identitaria*. Roma, Bari: Editori Laterza.
- RIVERA Anna M., 2000. "Ethnie-Ethnicité" in R. Gallissot, M. Kilani, A. Rivera (a cura di), *Op. Cit.*, pp. 123-51.
- RUTHVEN Malise, 2011. "The Birth of islam: a different view". *New York Review of Books*, 58/6.
- SABAHI Farian S., 2009. *Storia dell'Iran: 1890-2008*. Milano: Bruno Mondadori.
- SCHIFFER Reinhold, 1999. *Oriental Panorama: British Travellers in 19th Century Turkey*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
- SHAW Stanford J., SHAW Ezel K. (a cura di), 1977. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. II Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- SIEGEL Kristi E., WULFF Toni B., 2002. "Travel Writing and Spectacle: The Illusion of Knowledge and Sight" in K. E. Siegel (a cura di) *Issues in Travel Writing: Empire, Spectacle, and Displacement*. New York: Peter Lang Publishing.
- SPENCER Robert F., 1958. "Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk". *American Anthropologist*, 60/4, pp. 640-57.
- STEPHEN Leslie (a cura di), 1896. *Dictionary of National Biography: vol. XLVI, Pocock-Puckering*. New York: Macmillan.
- SYKES Mark, 1900. *Through Five Turkish Provinces*. London: Bickers.
- TEKIN Beyza Ç., 2010. *Representations and Othering in Discourse: The Construction of Turkey in the EU Context*. Amsterdam: John Benjamins.
- THEVENIN Michaël, 2011. "Kurdish Transhumance: Pastoral practices in South-east Turkey". *Pastoralism: Research, Policy and Practice*, 1, 1-23.
- THOMPSON Carl, 2007. *The Suffering Traveller and the Romantic Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- TODOROV Tzvetan, 1982. *La Conquête de l'Amérique: La Question de l'Autre*. Paris: Seuil. [1992. *La Scoperta dell'America: Il Problema dell'Altro*. Tr. it. A. Serafini. Torino: Einaudi].
- TORPEY John, 2000. *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ÜLKER Erol, 2008. "Assimilation, Security and Geographical Nationalization in Interwar Turkey: The Settlement Law of 1934", *European Journal of Turkish Studies: Thematic Issue*, 7.
- VENN John, VENN John A., 1922-1958. "Mark Sykes". In *Alumni Cantabrigienses*. Online: "<http://venn.lib.cam.ac.uk>" (ultimo accesso gennaio 2013).
- VIAZZO Pier Paolo, 2003. "Uno Sguardo da Vicino: l'Antropologia Alpina fra Esotismo e Domesticità" in P. Scarducci (a cura di) *Antropologia dell'Occidente*. Roma: Meltemi, pp. 163-181.

- YALÇIN-HECKMANN Lale, 2007. "Openings and Closures: Citizenship Regims, Markets and Borders in the Caucasus" in B. Grant., L. Yalçin-Heckmann (a cura di), *Caucasus Paradigms: Anthropologies, Histories and the Making of a World Area*. Berlin, Münster: Lit Verlag, pp. 273-98.
- , 2012. "Re-thinking Citizenship in the South Caucasus", *Europe-Asia Studies*, 64/9, 1724-38.
- YAVUZ M. Hakan, 2001. "Five stages of the construction of Kurdish nationalism in Turkey". *Nationalism and Ethnic Politics*, 7/3, pp. 1-24.
- ZÜRCHER Erik J., 1986. "Young Turk Memoirs as a Historical Source: Kazim Karabekir's *Istiklal Harbimiz*". *Middle Eastern Studies* 22/4, pp. 562-70.
- , 2007. *Storia della Turchia: dalla fine dell'impero ottomano ai giorni nostri*. Tr. it. S. Micheli, A. Piccoli. Roma: Donzelli [Edizione riveduta e aggiornata. Prima ed. 1993. *Turkey: A Modern History*. London: I.B. Tauris].

GLOSSARIO

Di seguito un elenco in ordine alfabetico di alcuni termini ricorrenti in questo testo, accompagnati da una brevissima descrizione. La pronuncia del turco prevede sempre l'accento sull'ultima sillaba.

Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP): Partito per la Giustizia e lo Sviluppo, capeggiato dal premier Recep Tayyip Erdoğan.

Aliyev Parkı: isolato centrale di *merkez* in cui si trovano alcuni bar molto frequentati.

Ağrı Dağı: Monte Ararat; le cui due vette sono il *Büyük Ağrı* (Grande Ararat) e il *Küçük Ağrı* (Piccolo Ararat).

Akşam Ezanı: invito alla preghiera della sera.

Alafranca: indica una toilette all'europea.

Alaturka: indica una toilette alla turca.

Allah'a inanmama: non credere in dio.

Andımız: lett. *il nostro giuramento*; inno di fedeltà alla patria turca recitato dai ragazzi a scuola.

Arkadaşlar: fratelli.

Aşure Günü: festa sciita che ricorda il martirio di Hüseyin bin Ali.

Atatürk Köşesi: lett. *l'angolo di Atatürk*, una raccolta di immagini della vita di Mustafa Kemal.

Ateizm: ateismo.

Azerice: lingua azera.

Azeriler: indicazione etnica dei cittadini turchi con legami con la società azera, ma anche degli azeri dell'Azerbaigian e in senso generico di tutti i cittadini azerbaigiani.

Barış ve Demokrasi Partisi (BDP): Partito della Pace e della Democrazia, formazione politica curda.

Bey: simile al nostro ormai desueto *don*; titolo di riguardo maschile che deve essere post-posto al nome proprio, non al cognome; originariamente titolo concesso a un capo militare o a un capo clan.

caddesi: termine della toponomastica, può indicare sia un Viale che un Corso.

Cami: moschea.

Cuma Namazı: preghiera del venerdì, la più importante della settimana religiosa sunnita.

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP): Partito Popolare Repubblicano fondato da Atatürk.

Çarşaf: velo turco è di tessuto scuro, nero o marrone, e copre interamente il corpo, esclusi il solo volto, le mani e i piedi; simile al *chador* iraniano, poco comune in Turchia.

Din: religione.

Dindar (pl. Dindarlar): un buon musulmano, un musulmano osservante.

Dinsizlik: senza religione.

Diyanet İşleri Başkanlığı: Ministero per gli Affari Religiosi.

Dolmuş: furgoni privati con 10, 20 posti a sedere, utilizzati per il trasporto pubblico, in particolare per collegare le zone in cui quest'ultimo non arriva.

Dragomanno: guida, interprete, inizialmente utilizzato per chi era impegnato presso un'ambasciata straniera.

Eski: vecchio, anche nel senso di precedente.

Ezan: l'invito alla preghiera recitato dai minareti.

Gezici Kütüphane: biblioteca itinerante, servizio pubblico per le scuole delle zone rurali.

Gün: incontro rituale esclusivamente femminile tra vicini di casa.

Hac: pellegrinaggio alla Mecca.

Hamidiye: unità di cavalleria composte da curdi arruolati nell'esercito ottomano, introdotti a partire dal 1890 dal sultano Abdulhamit II, da cui traggono il nome.

Hanım: simile al nostro ormai desueto *donna*; titolo di riguardo femminile equivalente al *bey* maschile, anche nelle norme che ne regolano l'uso.

Hocam: insegnante, maestro; appellativo usato dai ragazzi nelle scuole del paese.

Horoz dövüşü: combattimento di galli.

Hutbe: l'orazione del *Cuma Namazı*, l'unica nella settimana musulmana.

Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi: Museo e Monumento al Genocidio di Iğdır.

Işık Evi: casa della luce; residenze per studenti del movimento di Fethullah Gülen.

İftar: il pasto che nel mese di *Ramazan* si effettua dopo il tramonto.

İkindi Ezanı: invito alla preghiera del pomeriggio.

İmam: guida religiosa delle comunità sunnite.

İmam Hatip lisesi: scuola religiosa simile per programmi e insegnamenti ad un liceo.

İstiklâl Marşı: lett. *Marcia dell'indipendenza*; inno della Repubblica turca fin dalla sua fondazione composto dal poeta panislamista Mehmet Akif Ersoy.

Jandarma: *Jandarma Genel Komutanlığı*, Comando Generale della Gendarmeria; forza di polizia a statuto militare istituita al tempo delle *Tanzimat*.

Kan çekiyor: traducibile con l'espressione *è il sangue che lega*; utilizzata per indicare il valore del legame di sangue, per estensione del legame etnico.

Kasap: macellaio, titolo di riguardo usato nei confronti del *molla* di Ortaköy.

Kılıçlar: lett. *spade*; nome locale del *Iğdır Soykırım Anıt-Müzesi*.

Kilim: tappeto a tessitura piatta di media resistenza, prodotto per l'uso quotidiano e rituale sia in Anatolia, che in Persia e nell'Europa orientale in generale.

Kurtuluş Savaşı: Guerra di Liberazione.

Laiklik: nel kemalismo, dottrina della laicità dello Stato.

Medrese: scuola di insegnamento coranico, abolita in Turchia.

Merkez: centro, il centro di una particolare attività o località; parola utilizzata nel testo e *in loco* per indicare l'isolato centrale di Iğdır.

Mescit: sala di preghiera.

Meydan: piazza, luogo di incontro; parola utilizzata nel testo per indicare il luogo privilegiato degli incontri pubblici a Ortaköy.

Milliyetçi Hareket Partisi (MHP): Partito del Movimento Nazionalista, formazione di destra, panturchista.

Molla: guida.

Muhtar: nei paesi di campagna, referente istituzionale ufficiale, democraticamente eletto.

Nurcu: gruppi religiosi riconducibili alla figura di Said Nursi.

Nutuk: in turco antico, *discorso*; narrazione di 36 ore e 31 minuti, in prima persona, degli eventi che portarono alla fondazione della Turchia moderna, tenuta dallo stesso Mustafa Kemal Atatürk alla Grande Assemblea Nazionale Turca.

Ramazan: nono mese del calendario musulmano; mese del digiuno rituale (quarto dei cinque pilastri dell'islam) il cui nome, per estensione, può indicare il digiuno stesso.

Ramazan Bayramı: festa di conclusione del mese di *Ramazan*.

Rus pazarı: mercato russo di Iğdır.

Öğle Ezanı: invito alla preghiera di metà giornata.

Sabah Ezanı: invito alla preghiera del mattino.

Sciiti: musulmani che riconoscono solo i discendenti maschili di Hüseyin bin Ali, cognato e nipote del Profeta, come capi legittimi della comunità musulmana; a questo gruppo appartengono la maggior parte degli azeri.

Sunniti: musulmani che riconoscono i discendenti del Profeta come capi della comunità musulmana dei califfi eletti; è il gruppo più diffuso, a cui appartengono la maggior parte dei turchi e anche i curdi.

Tanrıtanımazlık: senza dio.

Tanzimat: riforme; con il termine si indicano un periodo di riforme istituzionali dell'Impero Ottomano (1839-1876), incentrate su centralizzazione e occidentalizzazione, che mutarono profondamente il rapporto tra il potere centrale e le popolazioni orientali.

Tesettür: l'atto delle donne di coprire il proprio capo e il proprio corpo; *yaşmak*, *yemeni*, *başörtüsü* indicano semplicemente il velo, inteso come copricapo, e nel loro uso non c'è una diretta attinenza con i principi religiosi e con eventuali rivendicazioni politiche.

Türban: velo che lascia scoperto il viso, copre il mento e i capelli, e a volte le spalle; è usato spesso per indicare la rivendicazione politica nell'uso del velo.

Tespih: è un oggetto simile al rosario cristiano, con 11, 33 o 99 grani, molto comune nell'islam e in particolare in Turchia, anche grazie alle influenze sufi.

Türkiye yurttaşı: cittadino turco.

Vatan: patria; termine d'uso frequente nel motto *Önce Vatan*, la patria anzitutto.

Yatsı Ezanı: invito alla preghiera della notte.

Yemeni: indica il velo più comune in campagna, che copre solo i capelli e può essere legato anche dietro al collo, non ha uno specifico significato

Yurt: patria; termine utilizzato sia oggi che nel turco moderno di inizio Repubblica.

Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK): lett. *Consiglio per l'Istruzione Superiore*, oggi il ministero.

Zaptiye: a partire da metà Ottocento indicava una nuova divisione della polizia e la gendarmeria su tutto il territorio ottomano.

Zikir: forma di preghiera per l'incessante ricordo di dio in cui spesso si usa il *tespih*.

REPERTORIO FOTOGRAFICO



Fig. 1 Il Monte Ararat visto da Ortaköy.



Fig. 2 La campagna intorno a Ortaköy con alcune donne al lavoro nei campi.



Fig. 3 Il caffè verde con Faruk, Enver (in piedi alle spalle) e altre persone.



Fig. 4 Il caffè rosso; appesa al muro una bandiera dell'MHP.



Fig. 5 La scuola di Ortaköy, vista da Kanal sokak.



Fig. 6 Recita dell'Andımız al mattino; gli insegnanti: a sinistra Zeynep, a destra Firat.



Fig. 7 Un momento della Festa del 23 Aprile con gli uomini sullo sfondo.



Fig. 8 Atatürk Köşesi della classe di Firat.



Fig. 9 La Gezici Kütüphane nel cortile della scuola di Ortaköy.



Fig. 10 Il dolmuş di Kanal sokak al mattino.



Fig. 11 Due donne si recano al bakkal.



Fig. 12 L'ingresso del bakkal.



Fig. 13 Il Kılıçlar guardando in direzione dell'Armenia.



Fig. 14 Un tespih nelle mani di un signore a passeggio.